

Kanonička vizita b. M. Vrhovca iz godine 1792.—1794.

(Svršetak.)

Piše Dr. I. A. Ruspini.

14. Prebendari. *a) Dekreti vizite iz g. 1794.*[180] Prebendari stolne crkve pravi su nadarbenici. Osnovani su za biskupa Timoteja (1262.—1287.) u tu svrhu, da povećaju sjaj službe Božje, ne pako zato, da zastupaju ili zamjenjuju kanonike. Na temelju običaja od pamtivijeka vrši kaptol patronatsko pravo nad prebendarskim nadarbinama. Za takovu se nadarbinu mogu natjecati samo oni, koji su dobili prethodnu dozvolu od ordinarija. Kaptol bira izmedju njih i predlaže odabranog ordinariju na potvrdu. Potvrdjeni polaže pred ordinarijem vjeroispovijest. Iza toga polaže pred prebendarskim zborom prisegu.[181] Konačno slijedi ustoličenje na običajan način (po dekanu prebendarskog zbora).

b) Razlaganje kaptola. Prebendarska mjesta osnovao je (g. 1269.) kaptol iz svoje imovine, kako se vidi iz povlasnice biskupa Antuna od 6. listopada 1287.[182] Pripada s toga kaptolu

[180] Decret. de choro et ritu § 9., Statt. Capit. tit. 9. cap. 9. nr. 7., tit. 15. cap. 5., Statt. Praebend. tit. 1. cap. 1. 3., tit. 4. cap. 1. ss.

[181] Statt. Praebend. tit. 4. cap. 2.: „Ego N. de tali praebenda chori huius almae ecclesiae zagrabiensis juro, et promitto dominis, ac fratribus meis praebendariis praedictae ecclesiae zagrabiensis fidelitatem, promotionem, procurationem, secreta celare, statuta, constitutiones, laudabiles consuetudines ipsorum firmiter observare, debitumque honorem, et fidelitatem eisdem dominis, et fratribus meis in rebus licitis, et honestis, V. Capitulo Cathedrali, velut patronis, reverentiam et obsequium competens, Praelatis legitime intrantibus reverentiam et obedientiam exhibere. Sic me Deus adjuvet, et haec sancta Dei evangelia“.

[182] Tkalčić, l. c. I, 219.: „Ad universorum notitiam harum serie volumus pervenire, quod . . . . . tempore sancte et pie memorie domini Thymothei, predecessoris nostri, nonnulli ex fratribus nostris canonicis dum

patronatsko pravo ne tek na temelju običaja, već napose iz naslova utemeljenja (fundatio).

Prebendare je kaptol osnovao, da kanonike pri službi Božjoj zastupaju i zamjenjuju. Već prije osnutka prebendarskog zbora običavali su kanonici od slučaja do slučaja za plaću najimati svećenike, koji će ih zamjenjivati. To nije više potrebno bilo, nakon što je kaptol iz svoje imovine utemeljio prebendare, jer je odnosna dužnost na njih prešla, pošto ih je kaptol upravo u tu svrhu osnovao. Da su zaista radi toga utemeljeni, pokazuje osobitom jasnoćom darovnica kaptola vrhu moravečke desetine iz g. 1468.[183] Vidi se to iz naziva i imena, kojima se prebendari u starom ceremonijalu, u liturgičkim knjigama i tabelama stolne crkve označuju („vicarii, capellani canonicorum"). Dokazom je i današnja praksa, pošto prebendari i sada čitaju konventualne mise, asistuju kod iste, obavljaju službu koraturiste, dok su na tabelama za te službe upisani kanonici.

Prebendari nisu nadarbenici. Došli su na mjesto onih svećenika, koje su kanonici po volji najimali i otpuštali, pak su zato i oni „ad nutum amovibiles". Vidi se to iz povlasnice biskupa Antuna od 6. listopada 1287., gdje se kaptolu daje i priznaje posvemašnja sloboda u namješćivanju i otpuštanju prebendara.[184] Dalnji su dokaz statuti iz god. 1334.[185] i god.

viverent, aliqui etiam in sua ultima voluntate ..... affectantes cultum divinum salubriter augmentari, de bonis sibi a deo collatis prebendarios seu mansionarios sacerdotes ad continuum officium cori et misse beate virginis disposuerunt et ordinaverunt ac ... in possessionibus et vineis, curiis ac aliis bonis ad sustentationem predictorum sacerdotum, prebendae nomine ordinantes ..."

[183] Statt. Praebend (iz god. 1794. i 1800.) tit. 4. cap. 11.: »... et quia quae Nos (t. j. kanonici) pluribus intenti curis et signanter horis canonicis et missae B. M. V., cum quibus onerati (t. j. prebendari) non sufficienter provisi fuerant, expleri non possent, per eos accuratius, atque diligentius exequerentur. Nos ex unanimi voto nostro ... omnes et singulas decimas nostras ad portionem videlicet duntaxat nostram in districtu de Marocha concernentes ... donamus ...«

[184] Tkalčić, l. c. I, 219.: »... ut deinceps sicut prius usi fuerint in collacione ... prebendarum perpetuo et libere utantur pleno jure ... quorum eciam prebendariorum seu mansionariorum sacerdotum sicut institucio ut praediximus sic et destitucio ad capitulum plene pertineat, si forte in sacrificiis adeo existerent negligentes, vel alias ipsorum excessus, quod non optamus, ipsorum protervitas mereretur.«

[185] Statt. Capit. saec. XIV. P. II. cap. 40 (Tkalčić, l. c. II, 38.): »Praeterea ille, qui ad mandatum cantoris, vel eius succentoris, quociens

1472. [186], u kojima se izriče gubitak prebendarskog mjesta ipso facto proti onomu, koji nakon propisanih opomena zanemari službu Božju, ili koji ini prekršaj počini; takove bo ustanove nisu umjesne u pogledu (pravih) nadarbenika. Prema ovim statutima

---

hoc necessario requiritur, se induere pro dyacono, subdyacono vel acolito, aut legere lecciones, cantare responsoria, versiculos, corum regere, vel similia, quae in divino occurrunt officio peragenda non curaverit contumaciter adimplere, pro singulis vicibus ad solucionem quinque denariorum obligetur, quorum solucionem pro tota hebdomada quilibet die sabbati ad manus succentoris, prout in scriptis vel aliter apud eum constare poterit de praemissis, que amodo decernimus ad suum officium pertinere, hoc expresso, quod quantitas pecuniae, quae ex praemissis haberi poterit, dividatur inter praebendarios indifferenter, primo tamen pro ipso succentore divisore accepta duplici porcione. Formidantes autem, verisimiliter ex praeteritis, cordis duriciam ipsorum praebendariorum vel saltem aliquorum ex eisdem, ipsos praesentes et futuros, prima, secunda, et tercia monicione inducimus et monemus, quatenus ipsas soluciones faciant semper, prout sepius sunt expresse. Quicumque autem ex eis secus fecerit, semel, secundo et tercio et quarto, nec se curaverit pro cantoris arbitrio emendare, ipso facto prebenda sua sit privatus, libere ex tunc alii conferenda, nisi forsan ex causa in plena concordia talem restituere nos contingat.« Vd. takodjer P. II. cap. 38. (Tkalčić, l. c. II. 35. s.)

[186] Nadb. Arkiv XV. A. v. VII.: »Ipso die ad vincula S. Petri nos domini infrascripti capitulariter congregati considerantes nonnullorum praebendariorum et aliorum subditorum nostrorum mores, et vitam incorrigibilem, et scandala non solum in clero sed etiam in populo ex eisdem plurima oriri, conclusimus, quod de cetero, quicumque talium reperiretur, monitione saltem bina ad maximum praemissa ex praebendariis, qui dominos non honoraret, aut aliquibus verbis afficeret injuriosis, extunc ipso facto praebenda, sive ara, aut alio quocumque officio in ecclesia nostra habito sit privatus, et de medio capituli remotus perpetuo, et quia Andrea de Zelina, qui et Bachalaureus quidem nuncupatur, qui hactenus in praebenda magistri Fabiani de Roystha, non ob sui bonitatem, sed propter dicti magistri Fabiani amicitiam, et favorem tolerabatur, multis praemissis monitionibus salutaribus piis et paternis, ut vitam emendaret, nec illam emendare curavit, quin potius in dies deterior fit, hisque non contentus die hodierna aperto ore, gestu temerario, et insultu impudico in medium nostri veniens, plures ex nobis coram nobis irreverentibus verbis, impudicis, inhonestis, et injuriosis affecit, nolentes itaque eidem similia pati de caetero, eundem dicta sua praebenda privandum duximus, et de medio nostrum exulandum, et proscribendum perpetuo, quin imo privamus, excludimus, et proscribimus, mandantes praeterea sub eadem poena omnibus et singulis decano et praebendariis, ut eundem de caetero vitent, et ipsum societate, et consortio privent, et nec tibi hospitium, auxilium, et consilium de caetero faciant, pro qua conclusione firmiter tenenda, unusquisque nostrum hic se manu propria subscripsit.«

*

postupao je kaptol i u praksi, n. pr. u slučaju prebendara Andrije iz Zeline g. 1472.[187] te u slučaju prebendara Ivana Vagjona g. 1743.[188] Posvemašnju ovisnost prebendara od kaptola, kakova je isključena pri (pravim) nadarbenicima, potvrdjuje napose obrazac prastare prebendarske prisege, koju su pred kaptolom polagali. U njoj se izričito naglašuje, da su prebendari svagda dužni preuzeti nove obveze, ako im ih kaptol nametne.[189]

[187] Vd. op. 186.

[188] Acta Cap. saec. XVIII. fasc. 20. nr. 19.: »Cum vos Joannes Vagyon occasione illa, qua a V. Capitulo mansionarii chori huius ecclesiae cathedralis quidam, qui juramentum nondum deposuerunt, ad illud deponendum, sive reverentiam, et obedientiam dicto V. Capitulo ad quam tamquam collatoribus et fundatoribus suis juxta antiquissimas et pluribus saeculis usu roboratas sanctiones et statuta obligantur, vocati et citati fuissent, vos non modo ausu temerario, seposito omni respectu et veneratione dominorum collatorum, et fundatorum vestrorum V. videlicet Capituli ingressi secretum eorundem consessum, dum aliqui mansionarii ad juramentum solitum nondum praestitum praestandum vocati fuissent, et praevie iisdem formulare juramenti praestandi exhibita fuisset, juramentum tale invalidum, Episcopi authoritati praejudiciosum, Pontificum placitis et sacrorum canonum decretis derogatorium, sed et simoniacum impudenter verbo et scripto appellastis, sed et reliquos mansionarios scandalose removistis, in temerariam vestram sententiam pertraxistis, a deponendo juramento, consequenter etiam a debita obedientia, et reverentia Ven. Capitulo debita removistis, propter quos actus Ven. Capitulo, et antiquissimis Ecclesiae huius statutis graviter praejudiciosos, et in gravem eorundem spretum, et vilipendium directos, vitiumque ingratitudinis praeferentibus, vos Joannes Vagyon hodierna die et in perpetuum a mansioratu per solam nominationem adepto idem Ven. Capitulum removet, repellit, committitque decano collegii, ut nomen vestrum e cathalogo mansiariorum deleat, possessionesque ad vestrum olim mansioratum spectantes administret, officiaturas solitas in Ecclesiae choro per alios perficiat, donec presbyter Georgius Peross in vestrum locum (quem modo mansionarium nominamus et constituimus) mansioratus vestri modo vacantis possessionem capiat.«

[189] Acta Cap. Ant. fasc. 88. nr. 45.: »Ego N. N. praebendarius chori cathedralis ecclesiae zagrabiensis juro et promitto, quod fidelis et obediens ero B. Stephano regi, huic ecclesiae, totique venerabili capitulo zagrabiensi tamquam patronis et collatoribus, nec pandam, nec revelabo ejus arcana, quorumcunque conscius fuero verbo signo aut facto; bonum ipsius ubique pro posse promovebo, dominis patronis meis de capitulo omnibus honorem, reverentiam, debitam jure patronatus observantiam semper praestabo; possessiones, bona, aedificia ad praebendam meam mihique benigne collatam et omnia ad eam quoquo modo spectantia non dissipabo, abalienata, deteriorata, ac desolata pro posse meo recuperabo, restaurabo et meliorabo. Officio meo in ecclesia pro debito tam secundum praescriptum

Posve je u skladu sa rečenim, da se prebendari u ceremonijalu, liturgičnim knjigama i na tabelama nazivlju kapelanima kanonika. Može se mirne duše kazati, da su prebendari od kaptola daleko više ovisni, nego li obični kapelani od svojih župnika.

Kaptol nije jednostavni patron, koji bi imao samo pravo predlagati na prebendarska mjesta, već je on pravi kolator u strogom smislu riječi, koji te službe slobodno podjeljuje (collatio libera). Ovo kaptolsko pravo jasno je izraženo u povlastici biskupa Antuna od 6. listopada 1287., gdje se veli, da kaptolu pripada potpuno slobodna podjelba prebendarskih mjesta.[190] Kroz 500 godina služio se kaptol tim pravom neprekidno tako, da biskupi nisu nikako utjecali. Propis Tridentina (sess. 7. cap. 13. de ref., sess. 14. cap. 13. de ref.), po kojem imadu svi patroni biskupu predlagati nadarbenike, ne tiče se zagrebačkih prebendara, jer oni nisu nadarbenici. Nu sve da i jesu pravi nadarbenici, još se Trid. propis njih ne tiče, pošto kaptol nije jednostavni patron, već kolator prebendarskih mjesta. Po kanonskom pravu može i niži od biskupa biti pravi kolator,[191] kako se u ostalom razabire i iz Tridentina sess. 25. cap. 9. de ref.[192]

Dato, non concesso, da su prebendarska mjesta nadarbine, biti će u najboljem slučaju jednostavne nadarbine (benef. simplex). Za takove dostaje onaj ispit (odobrenje biskupovo), koji se obavlja prije primanja viših redova.[193] U ostalom kaptol ne

---

et laudabilem consuetudinem, quam secundum novas superiorum et dominorum patronorum dispositiones, ne fors instituendas, quibus me incunctanter accomodabo, diligenter satisfacere curabo. Praelatis meis rite et legitime intrantibus, ac dominis meis in licitis et honestis debitam obedientiam et reverentiam exhibebo. Sic me Deus adjuvet, et haec sancta Dei Evangelia.«

190 Vd. cit. u op. 184.

191 Cap. 18. X. 2, 26.; Fagnani, l. c. in cap. 18. lib. 2. tit. 26. nr. 12.; Barbosa, De off. et pot. eppi. Alleg. 127. nr. 9.

192 »Quod si ad inferiores institutio pertineat, ab episcopo tamen, juxta alias statuta ab hac Synodo, examinentur...« Vd. takodjer Tridentin sess. 24. cap. 18. de ref.: »Si ... institutio ad episcopum et non ad alium pertineat...«

193 Isp. Barbosa, Collectanea, in sess. 7. de ref. cap. 13. nr. 11.: »Episcopus non potest denuo subjicere examini pro simplici beneficio illum, quem jam examinaverat pro ordinis sacri promotione, sicut resolvunt Nicol. Garcia. d. p. 9. cap. 3. nr. 16.«

predlaže, a Tridentin (sess. 7. de ref. cap. 13.) traži samo da biskup ispita i odobri predložene po patronima.[194] Ne može dakle vizitator iz toga naslova zahtijevati, da si natjecatelji za prebendarska mjesta moraju ishoditi prethodno odobrenje i dozvolu od biskupa. Okolnost, što prebendari u stolnoj crkvi ispovijedaju, ne pruža takodjer temelja za takav zahtjev, pošto kaptol samo one odabira, koji već imadu odobrenje za ispovijedi. Bude li se desio slučaj, te kaptol odabere neodobrenog još (za ispovijedi), neka se takav slobodno pritegne na ispit. Vjeroispovijesti ne treba prebendar polagati, pošto nije ni župnik ni kanonik stolne crkve, a Tridentin (sess. 24. de ref. cap. 1. 12.) to samo od ovih iziskuje.

Kaptol je od vajkada odlučan utjecaj imao na prebendarske statute. Prvi i najstariji statuti prebendarski nalaze se medju kaptolskim statutima, a izdao ih je sam kaptol za prebendarski zbor.[195] Kasnije dozvolio je kaptol prebendarima, da si sami stvore statute, što ovi u svojima g. 1468.[196] i g. 1644.[197] sačinjenima statutima sa zahvalnošću priznavaju. Jedne i druge svoje statute (iz g. 1468. i g. 1644.) podnio je zbor kaptolu na odobrenje,[198] a tako i dalnja dva svoja statuta iz g. 1692.[199] Prebendarski statut, što ga je dne 26. listopada 1718. izdao generalni vikar Nikola Gotal, a biskup Eszterhazy potvrdio dne 29. travnja 1719., stvoren je (po gen. vikaru N. Gotalu) u

[194] Isp. Garcia, Tractatus de benef. P. 9. cap. 3. nr. 19.: »Declaratio tertia: In beneficiis simplicibus, quae non sunt de jure patronatus, sed sunt ad collationem inferiorum, examen Episcopi non est necessarium. Declaratio quarta: Congregatio censuit, dictam approbationem non requiri in beneficiis simplicibus, quorum collatio libera pertinet ad inferiores.« Barbosa, Collectanea in sess. 7. de ref. cap. 13. nr. 1.

[195] Statt. Capit. P. II. cap. 36.—39. (Tkalčić, l. c. II, 33 ss.).

[196] Nadb. Arkiv. XV. A. v. VII.: »... ex speciali gratia et annuentia Rndorum et Venerabilium Dominorum Praepositi ac Dignitariorum et Canonicorum ejusdem Ecclesiae Zagrabiensis Dominorum Patronorum nostrorum dignissimorum infrascriptorum statuimus, ordinavimus, decrevimus ...«

[197] Statt. Praebend. (g. 1794. i 1800.) tit. 9. cap. 1.: »... ex speciali gratia et annuentia Venerabilis Capituli Ecclesiae Zagrabiensis Dominorum, et Patronorum Nostrorum dignissimorum ... proponimus, statuimus, decernimus et in perpetuum sancimus ...«

[198] Vd. Statt. Praebend. tit. 5. cap. 11. nr. 9. i tit. 9. cap. 1.

[199] Nadb. Arkiv. XV. A. v. VII. Ova dva statuta nalaze se (po sadržaju) u Statt. Praebend. (g. 1794. i 1800.) tit. 11. cap. 3. 5.

sporazumu sa kaptolom.[200] U opreci sa svim tim stvoreni su i izdani sada u viziti (g. 1794.) novi prebendarski statuti, a da kaptol nije ni pitan bio; uz to se u dekretima vizite mukom prelazi preko ovog kaptolskog prava, tako da se ono mora (u smislu vizitacijonih dekreta) smatrati naprosto dokinutim.

Kaptol je kroz stoljeća nad prebendarima vršio sudačku vlast, napose sudačku kaznenu vlast. Osim već navedenih statuta i zaključaka[201] dokazuju to statuti prebendarski iz g. 1468., gdje se izriče, da o stvarima prebendara u prvoj molbi odlučuje prebendarski zbor, a u drugoj kaptol.[202] Dekretalno pravo priznavalo je nižim od biskupa sudačku vlast, ako su ju običajem stekli.[203] Spomenutu vlast kaptola zagrebačkog nije Tridentin ukinuo. Sess. 25. cap. 6. de ref. govori o izuzetim kaptolima; ne dolazi daklem ovdje u obzir, pošto zagrebački kaptol nije izuzet. Sess. 6. cap. 4. de ref. podvrgava vizitaciji i korekciji biskupovoj sve duhovnike svih crkvi. S ovom bi se ustanovom kosilo pravo kaptola, kada bi si ga kaptol prisvajao „privative", t. j. tako, da bi biskupu poricao pravo na korekciju prebendara, što kaptolu nije ni na kraj pameti. Sess. 24. cap. 20. de ref. sadrži dvoje: a) da u svim crkvenim parnicama u prvoj molbi sudi ordinarij; b) dà u ženidbenim i kaznenim parnicama ne sude niži, već samo biskupi. Što se točke a) tiče, smjerao je Tridentin onamo, da prvomolbenim sudovima zajamči nesmetano uredovanje, te je zato višemolbenima zabranio, da ne smiju prije zakonitog priziva parnice pred svoj sud potegnuti. Time nije Tridentin namjeravao dokinuti niže sudove (ispod biskupa), ako su gdje zakonito postojali. Što se tiče točke b), oduzeta je zaista nižim sudovima (ispod biskupa) vlast glede ženidbenih i kaznenih parnica, ali samo onima, koji se ne mogu pozvati na običaj od pamtivijeka. Tako shvaćaju upitno tridentinsko mjesto Congr. Concilii, Rota Romana i kanonisti.[204] Kaptol se zagrebački u pogledu kaznenih parnica prebendara može pozivati na običaj od pamtivijeka. U dekretima vizite prelazi se i preko ovoga prava kaptola mukom.

---

[200] Statt. Praebend. tit. 5. cap. 12.

[201] Vd. op. 185. 186. 188.

[202] Statt. Praebend. tit. 8. cap. 17.

[203] Cap. 13. X. 2, 12.

[204] Vd. op. 44. i 45.

Kroz stoljeća polagali su prebendari pred kaptolom prisegu po posebnom obrascu.[205] Ovu prastaru stoljetnom porabom posvećenu prisegu dekreti vizite naprosto dokidaju tako, da prebendari ne moraju ni nju, niti ikoju drugu pred kaptolom polagati.

c) Razlaganje Vrhovčevo.[206] Prema prikazu Krčelićevom nije biskup Timotej htio pristati na osnutak prebendarskog zbora do li pod uvjetom, da sam podjeljuje prebendarska mjesta.[207] Ta činjenica već po sebi pobudjuje sumnju o navodu biskupa Antuna, da je prvobitno kaptolu pripadalo pravo imenovati prebendare.[208] Sigurno je pako iz same povlasnice biskupa Antuna, da su prebendarska mjesta osnovali pojedini kanonici iz svoje imovine, a ne kaptol iz kaptolske imovine.[209] Nije daklem kaptol fundator, te mu dosljedno iz toga naslova ne pripada patronatsko pravo. Biskupi ne mogu dati patronatsko pravo kao povlasticu; tako uče suglasno kanonisti.[210] Povrh toga dokinuo je Tridentin sess. 25. cap. 9. de ref. patronatska prava, koja se temelje na povlastici. S ovih razloga nije se u dekretima vizite kaptolu moglo priznati patronatsko pravo iz naslova povlastice. Radi starodrevnog običaja ostavljaju dekreti vizite kaptolu patronatsko pravo, samo ga svadjaju u prave granice. Po Tridentinu sess. 14. de ref. cap. 14. imadu svi patroni „non obstante quolibet privilegio“ biskupu predlagati nadarbenike.

---

[205] Vd. op. 189.

[206] Temelji se poglavito na prestavci prebend. zbora, podnešenoj b. Vrhovcu dne 14. rujna 1789. proti regulaciji kora od 5. listopada 1788. Prestavka se nalazi u Nadb. Arkivu XV. A. v. IV.

[207] Krčelić, Histor. Cath. Eccl. Zagrab. I, 88. Iz povlasnice b. Antuna iz g. 1287. (Tkalčić, l. c. I, 219) razabire se, da je b. Timotej osporavao kaptolu ovo pravo. O istom predmetu imao je kaptol spor g. 1608. sa b. Š. Bratulićem (vd. Acta Cap. Ant. fasc. 24. nr. 7.).

[208] Tkalčić, l. c. I, 219: »... ipsas praebendas vacantes fratres nostri de capitulo ab inicio contulerunt ex debito jure sibi competente...«

[209] Tkalčić, l. c. I, 219.: »nonnulli ex fratribus nostris canonicis dum viverent, aliqui etiam in sua ultima voluntate... de bonis a deo sibi collatis prebendarios... disposuerunt et ordinaverunt...«

[210] Garcia, Tract. de benef. P. 5. cap. 9. nr. 12.; Barbosa, Collectanea in Conc. Trid. sess. 25. de ref. cap. 9. nr. 9.; Pirhing, Jus can. l. 3. tit. 38. nr. 12.; Reiffenstuel, Jus can. univ. l. 3. tit. 38. § 1. nr. 12.

Isto propisuju i narodne Trnavske sinode iz g. 1630.[211] i 1638.[212] Po Trident. sess. 7. de ref. cap. 13. imaju se po kojoj god crkvenoj osobi predloženi, imenovani ili izabrani podvrći ispitu i odobrenju biskupovom, a tek onda mogu se dati uvesti u posjed nadarbine. Prema ustanovi sinode zagrebačke iz god. 1687. ne smije nitko ni jednostavne nadarbine tražiti, ako nije dobio prethodnu dozvolu od ordinarija.[213] Na temelju ovih propisa odredjeno je u dekretima vizite, da si natjecatelji (za prebendarsko mjesto) imadu pribaviti prethodnu dozvolu biskupa i da svoje prezente moraju podnijeti ordinariju. Odredba glede prethodne dozvole opravdana je i iz ovih razloga: biskup treba da znade, tko će u prebend. zbor i tim u stolnu crkvu doći; prebendari se uzimaju ponajviše iz duhovne pastve, a tu ne smiju napustiti bez biskupove dozvole; za službu u stolnoj crkvi, napose za ispovijedanje u njoj, potrebno je veće znanje i bolje vladanje, o čem je zvan da sudi biskup. Polaganje vjeroispovijesti propisano je u dekretima vizite prebendarima prije ustoličenja, jer ispovijedaju vjernike i jer ne mogu vjeroispovijesti položiti na (prvoj) biskupskoj sinodi,[214] pošto se ove ne drže.

Biskup Antun[215] nije mogao kaptolu dati pravo da skida prebendare, a još manje, da ih skida „juris ordine non servato". Ustanova starih statuta iz god. 1334.,[216] koja o takovoj vlasti kaptola govori, valjda nije stvorena kako treba. Ove statute nije mu kaptol tekom vizite htio izručiti. Nije čuo, da bi ih

[211] Constitt. syn. Eccl. Zagrab. pag. 55.: »Cap. 8. Omnes Abbates, et Praepositi, Altaristae aut quicumque alii, beneficia a patronis saecularibus accipientes, ante adeptionem beneficii sistant se, et praesentent, ut institutionem seu confirmationem ab Ordinario in scriptis obtineant.«

[212] Constitt. syn. Eccl. Zagrab. pag. 90.: »Cap. 9. nr. 3. Omnes qui Abbatias, Praeposituras, Canonicatus, altariasque, ac alia beneficia a Patronis consequuntur, ut ante adeptionem possessionis ejusmodi beneficiorum juxta S. Canones canonicam confirmationem, ac institutionem ab Ordinario in scriptis obtineant etc.«

[213] Constitt. syn. Eccl. Zagrab. pag. 146. s.: »Cap. 8. nr. 3. ... interdicitur omnibus clericis, etiam non beneficiatis, ne beneficium etiam quodcumque simplex petere, et impetrare absque obtenta prius ab Ill. D. Praelato licentia praesumant. Secus facientes indigenae poena arbitraria, exteri vero perpetuo ex dioecesi exilio mulctabuntur.«

[214] Isp. Trident. sess. 25. de ref. cap. 2.

[215] Vd. op. 184.

[216] Vd. op. 185.

koji biskup potvrdio. Ona dva slučaja svrgnuća prebendara, što ih kaptol navodi,[217] ne dokazuju zakonitosti kaptolskog postupka. Napose slučaj Vagjonov ne govori u prilog kaptola, pošto je Vagjon (valjda nagodbom) dobio kasnije župu kaptolskog patronata.[218] Propisi dekreta vizite, kojima se biskupu pridržava kaznena vlast nad prebendarima, temelje se na Tridentinu sess. 7. de ref. cap. 13., sess. 24. de ref. cap. 20. i sess. 25. de ref. cap. 6.

Prebendari su pravi nadarbenici. Utemeljeni su po biskupu Timoteju na zagovor Stjepana kaločkog i Filipa ostrogonskog uz privolu kralja Bele IV. i pape Klementa IV.[219] Ovaj neobično svečani način utemeljenja sam po sebi upućuje na prave nadarbenike. U bulama Martina V., Nikole V., Pavla V. i Julija II. nazivlju se prebendari izrično „beneficiati", pače „perpetui beneficiati".[220] Takovima priznao ih je i kaptol pred sv. Stolicom u Sumariju Patačićeve parnice.[221] Dokazuju to i podjelnice kaptola, u kojima se govori o kanonički ispražnjenim

[217] Vd. op. 186. i 188.

[218] Proti svrgnuću prizvao je Ivan Vagjon u Rim. Parnica se vodila pred Signaturom Justitiae. Ova nije ulazila u meritum, već je odlukom od 25. svibnja 1745. uputila Vagjona na sud biskupov. Vd. Acta Cap. Ant. fasc. 20. nr. 19. Do parnice pred biskupom nije došlo.

[219] Vd. Krčelić, l. c. I, 88.

[220] Bulla Martina V. iz g. 1429.: »Exhibita siquidem nobis nuper pro parte dilectorum filiorum universorum beneficiatorum praebendariorum nuncupatorum ecclesiae zagrabiensis petitio continebat... etc.« Bulla Nikole V. iz g. 1454.: »... Querelam dilectorum filiorum universorum perpetorum beneficiatorum praebendariorum nuncupatorum in ecclesia zagrabiensi accepimus... etc.« Bulla Pavla V. iz g. 1469.: »... Conquesti sunt nobis decanus ecclesiae zagrabiensis, et universi clerici perpetui beneficiati in eadem... etc.« Bulla Julija II. iz g. 1509.: »... Dilecto filio vicario venerabilis fratris nostri episcopi zagrabiensis in spiritualibus generali. Sua nobis... Joannes de Pades decanus praebendariorum ac universi presbyteri et clerici perpetui beneficiati in dicta ecclesia in hac parte litis consortes petitione monstrarunt... etc.« Spomenute bulle (prijepisi) nalaze se u Nadb. Arkivu XV. A. v. VII.

[221] Acta Cap. saec. XVIII. fasc. 13. nr. 23: »In choro tum ad sacrum tum ad horas canonicas majori quidem ex parte clerici, qui in seminario capituli educantur, et 12 sacerdotes beneficiati prebendarii dicti canunt, aliquam tamen partem principaliorem ipsi canonici cantare solent et debent...«

prebendarskim mjestima i o uvodu u posjed, što sve ne bi imalo smisla, da prebendari nisu pravi nadarbenici.[222]

Potrebno je i ujedno dostatno da biskup potvrdi prebendarske statute. Istina je, da je prebendarske statute iz g. 1468. potvrdio kaptol, nu to se je dogodilo „sede vacante", daklem vlašću, koja kaptolu jedino sede vacante pripada. One iz god. 1648. potvrdjuje uz biskupa i kaptol, ali samo u svojstvu patrona, kojemu pripada skrb oko uščuvanja fundacija. Statute iz g. 1718. potvrdio je samo biskup Eszterhazy.

Kaptol ne može na temelju patronatskog prava tražiti, da prebendari njemu i pred njim polažu prisegu, jer to nije uključeno u pojmu patronatskog prava. Sadržaj prisege, kakovu kaptol traži, oprečan je s odredbom biskupa Eberharda iz god. 1417.[223] U toj se odredbi ustanovljuje, da kaptol ne smije prebendarima nikakove službe ili dužnosti nametnuti, dok upitna prisega takovu vlast kaptolu svojata.[224] Kosi se spomenuta

---

[222] Nadb. Arkiv. XV. A. v. VII.: »Nos capitulum cathedralis ecclesiae zagrabiensis memoriae commendamus tenore praesentium significantes quibus expedit universis, quod nos... eidem tamquam personae idoneae praebendam chori cathedralis ecclesiae nostrae zagrabiensis... canonice vacantem, authoritate nostra, qua pleno jure fungimur ad instar praedecessorum nostrorum dandam esse duximus et conferendam, prout damus et conferimus praesentium per vigorem, ita ut solitum eatenus deponat juramentum, suaeque obligationi exacte satisfaciat; quapropter vobis admodum reverendis dominis decano, caeterisque chori cathedralis ecclesiae nostrae zagrabiensis praebendariis harum serie committimus, quatenus acceptis praesentibus memoratum... in realem dictae praebendae possessorem admittere debeatis, ac teneamini, secus non facturi; praesentibus relectis, exhibenti restitutis.«

[223] Odnosna stavka povlasnice b. Eberharda glasi (Nadb. Arkiv XV. A. v. IV.): »... nec omnino volumus, quod in dicta ecclesia aliquis praeter nos quibusvis personis legem imponere habeat aliquam, neque jugum contra aut ultra laudabilem consuetudinem inibi hactenus observatam, secus igitur in praemissis facere non ausuri, si graves poenas vobis (t. j. capitulo) exinde infligendas per gravissimam indignationem nostram cupitis et vultis evitare; praesentes vero litteras nostras in libro statutorum capituli praedictae ecclesiae nostrae zagrabiensis strictissime de verbo ad verbum praecipimus registrari ad perpetuam rei memoriam, ac condignam, et perpetuam firmitatem.«

[224] Vd. op. 189.: »... Officio meo in ecclesia pro debito tam secundum praescriptum et laudabilem consuetudinem, quam secundum superiorum et dominorum patronorum dispositiones, ne fors instituendas, quibus me incunctanter accommodabo, diligenter satisfacere curabo.«

prisega i sa pravima biskupa, pošto je ovaj zvan da izdaje propise o službi Božjoj. Sve što kaptol opravdano tražiti može, sve mu je to u dekretima vizite i dano, kada je u njima odredjeno, da prebendari pod prisegom obećati imadu: „V. Capitulo veluti Patronis reverentiam et obsequium competens".[225]

d) Dekreti vizite iz g. 1800.[226] Prebendari stolne crkve pravi su nadarbenici. Utemeljeni su radi povećanja sjaja službe Božje. Kaptolu pripada nad njima patronatsko pravo glasom listine biskupa Antuna iz g. 1287. Za prebendarsku nadarbinu može se natjecati samo onaj, koji je od Ordinarija dobio prethodnu dozvolu; ovaj je ne će uskratiti, do li u slučaju nevrijednosti, ili ako uskratu traži velika korist biskupije. Kaptol bira prebendare i predlaže ih biskupu na potvrdu. Novi prebendari polažu pred biskupom vjeroispovijest, a pred kustosom (napose) i pred prebendarskim zborom (napose) prebendarsku prisegu. Obrazac prisege suglasan je s onim u dekretima vizite iz g. 1794., samo je u nj iza riječi „Venerabili Capitulo Cathedrali, velut patronis reverentiam et obsequium competens" umetnuta stavka „et quoad Statuta etiam eiusdem V. Capituli circa ordinem divinorum cum auctoritate et approbatione Ordinarii Praelati aut lata, aut ferenda paritionem". Kaptol ima na temelju općenitog dopuštenja biskupova (ex concessione episcopi) vlast, da prebendarima sudi[227] u kaznenim parnicama tako, da možebitni priziv ide na Ordinarija.[228] Ipak veće kazne, kakove su gubitak nadarbine, depositio, gubitak aktivnog prava glasa i sl., ne može kaptol izreći, ako nije dobio posebno pismeno ovlaštenje od biskupa. Kaptol sudi prebendarima u vremenim parnicama, potvrdjuje njihove oporuke, ispituje račune vrhu ostavine njihove, a podjeljuje im takodjer kuće, predija i altarije.

e) Osvrt. Nije sigurno, da li su prebendari osnovani kao pravi nadarbenici, ali su to svakako kasnije bili. Navedene papinske bulle i obrazac kaptolske podjelnice isključuju svaku

---

[225] Vd. op. 181.

[226] Statt. Capit. tit. 9. cap. 9. nr. 7.; tit. 15. cap. 5.; tit. 22. cap. 1.; Statt. Praebend. tit. 4. cap. 1. 2., tit. 13. cap. 1.

[227] U drugoj molbi, jer u prvoj odlučuje sam prebend. zbor. Vd. Statt. Praebend. tit. 13. cap. 1.

[228] Ovomu je uvijek prosto, da uredjuje već u prvoj molbi, ako to potreba iziskuje. Vd. Statt. Praebend. tit. 13, cap. 1.

razboritu dvojbu. Kaptol kao takav nije osnovao prebendarska mjesta, nego pojedini kanonici, kako se razabira iz povlasnice biskupa Antuna od 6. listopada 1287. Time nije rečeno, da pojedini kanonici nisu svoje pravo prenijeli na kaptol. Kaptol je od najstarijih vremena vršio pravo slobodne podjelbe (collatio libera), što dokazuje povlastica biskupa Antuna[229] i suglasna s njom neprekidna mnogostoljetna praksa. Biskup Vrhovac nije upitno pravo shvatio kako treba, t. j. u smislu slobodne podjelbe. Možda ga je zavelo, što je kaptol svoje pravo neprestano nazivao „patronatsko pravo". Iz ove bludnje potječe zahtjev, da prebendare ima potvrditi ordinarij. Neosnovan je propis, da si natjecatelji moraju pribaviti prethodnu dozvolu Ordinarija, pošto toga opće pravo ne traži, a propis partikularnog prava (t. j. sinode zagrebačke iz g. 1687.[230]), nije bio u praksu, barem glede prebendara, ušao. Neosnovana je takodjer bila ustanova glede vjeroispovijesti prebendara, pošto ju je Tridentin (sess. 24. cap. 1. 12. de ref.) propisivao samo pri podjelbi kardinalata, biskupije, kanonikata stolne crkve i župe. Sadašnje opće pravo obvezuje na vjeroispovijest sve nadarbenike, daklem i prebendare.[231]

Danas, gdje kaptol već preko sto godina ne podjeljuje prebendarske nadarbine, nego samo na njih predlaže, i to izmedju onih, koji su dobili prethodnu dozvolu od Ordinarija, ne mogu se naravno odnosne ustanove dekreta vizite više pravno osporavati, ma se i apstrahiralo od toga, da je kaptol g. 1800. u svom sporazumu sa biskupom na njih pristao.

Tridentin (sess. 24. cap. 20. de ref.) dokinuo je sudačku vlast kaptola u kaznenim parnicama, u koliko se ne radi o kaptolima, kojima ta vlast pripada na temelju imemorabilnog običaja. Prema rješenju Congr. Concilii sudi biskup u kaznenim parnicama sve dotle, dok kaptol, koji si na temelju imemorabilnog običaja takovu vlast svojata pravomoćnom osudom ne dokaže, da mu zaista pripada.[232]

---

229 Vd. cit. u op. 184.

230 Vd. op. 213.

231 Vd. op. 59.

232 Richter-Schulte, l. c. pag. 389.: »Quum a sacra hac Congr. declaratum fuerit, episcopum Atrebatensem posse ecclesiam suam cathedralem eiusque personas ac capitulum visitare et extra visitationem causas criminales capitularium una cum adjunctis, aliorum vero, qui nec dignitates obtinent,

Takav dokaz nije predležao u vrijeme vizitacije (g. 1794.) te je Vrhovac mogao u svojim dekretima preko toga mukom prijeći. Po našem sudu ne bi kaptolu potrebiti dokaz svojevremeno uspio, t. j. dokaz o živom i svježem još imemorabilnom običaju. U tom pogledu dijelio je kaptol sudbinu arcidjakona, koji su tijekom vremena uslijed razvoja crkvenog prava, kakav je potakao Tridentin, toliko od nekadašnjeg svog sjaja i vlasti izgubili. Tako zvana domaća i kućna vlast (potestas domestica) nad prebendarima nije tim kaptolu porečena.

Najstariji prebendarski statuti nalaze se u kaptolskim statutima iz g. 1334., te je za njih sigurno, da ih je kaptol stvorio, dok o potvrdi Ordinarija ne ima nikakova dokaza. Statute prebendarske iz g. 1468. stvorio je zbor, a potvrdio kaptol „sede vacante", iz čega je biskup Vrhovac neopravdano izvodio, da je kaptol pri tom lih u svojstvu biskupova zamjenika uredovao. Statute prebendarske iz god. 1644. stvorio je zbor, a potvrdio kaptol „auctoritate juris patronatus nostri capitularis" i biskup M. Bogdan „authoritate nostra episcopali". Statute prebendarske iz g. 1692. stvorio je zbor, a potvrdio kaptol. Statute prebendarske iz g. 1718. stvorio je u sporazumu sa kaptolom generalni vikar N. Gotal, a potvrdio ih je biskup M. Eszterhazy. Činjenice ove pokazuju, da je kaptol svakom danom prilikom utjecao na prebendarske statute, ponajčešće tim, da je stvorene po prebendarima potvrdjivao. Pitanje je sada, kakav pravni značaj toj potvrdi pripada. Uzmemo li, da je prebendarski zbor stekao bio autonomiju, t. j. vlast da si sam stvara statute o nutarnjim poslovima, ne će potvrda kaptola biti uvjet za valjanost tih statuta, kao što po dekretalnom pravu nije ni

---

nec sunt de capitulo, per se ipsum cognoscere et definire, non obstantibus asserta concordia, privilegiis, exemtionibus, sententiis et praescriptionibus vel consuetudinibus etiam immemorialibus, quaeritur ad quem spectet cognitio causarum ceterorum clericorum civitatis et dioecesis Atrebatensis? Die 26. Maii 1623. S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpr. declaravit, eiusmodi cognitionem ad solum episcopum privilegiis quibuscunque non obstantibus pertinere. Quodsi id jus ex immemorabili consuetudine capitulo competat, eam consuetudinem non quidem a Concilio esse sublatam decreto c. 20. Sess. XXIV., verum donec capitulum illam legitime probaverit, per tres sententias conformes, vel unicam, quae in rem judicatam transierit, eiusmodi causas ab episcopo tantum esse cognoscendas. R. Cardinalis Ubaldinus.« Conf. ab Urbano VIII. 30. Jan. 1624. (Bull. Rom. T. V. P. 5. p. 188.).

potvrda biskupova bila uvjet za valjanost kaptolskih statuta o nutarnjim poslovima. Naprotiv, ako je prebendarski zbor stekao bio pravo, da si uz privolu kaptola stvara statute, tad potvrda kaptola ima značaj uvjeta, od kojeg ovisi valjanost odnosnih statuta. Ovo drugo držimo ispravnim u našem slučaju. Biskup Vrhovac nije u dekretima vizite (g. 1794. g. 1800.) na spomenute činjenice i u njima sadržano tadašnje pravo kaptola potrebiti obzir uzeo. Danas može u toj stvari kaptol tražiti, da mu prebendari svoje statute iz počitanja na „potvrdu" podnesu, a pravnu vrijednost dobivaju tek po potvrdi biskupovoj.

Kroz vijekove polagali su prebendari pred kaptolom prisegu i ne da se ustanoviti, kada se taj običaj započeo. Nu prisega nije bila uvijek jednaka. Od Ivana Vagjona i njegovih drugova tražio je kaptol g. 1743. da polože prisegu po obrascu, koji se je bitno razlikovao od onoga, što ga je g. 1794. u parnici sa Vrhovcem iznosio.[233] Držimo starijim obrazac, na koji je Vagjon imao prisegnuti.[234] Drugi obrazac, a taj je jedino u doba Vrhovčevo u obzir dolazio, sadrži ustanovu, da su prebendari obvezani pokoriti se novim propisima, koje im kaptol

[233] Obrazac prisege iz dobe Vrhovčeve donosimo u op. 189. U obrascu prisege, što ju je kaptol od Vagjona tražio, glasi stavka, koja se odnosi na kaptol, ovako (Acta Cap. saec. XVIII. fasc. 20. nr. 19.): »Dominisque meis Capitulo memorato, et singulis personis eorum in omnibus licitis, et honestis, debitam obedientiam, et reverentiam exhibebo, etiamsi casus fuerit quo ea (naime prebenda) privari merear ad mandatum eorundem humiliter cedam, quodque nunquam contra Dominos meos de Capitulo, et etiam alios quoslibet ad eos pertinentes causas aliquas vel lites alibi immediate, quam in capitulo movebo, et intentabo, neque ante sententiam ipsorum definitivam per ipsos in huiusmodi litibus, vel lite prolata ad superiores quosque provocabo. Ita me Deus etc.« Za ovu prisegu tvrdio je kaptol u parnici sa Vagjonom, da je od pamtivijeka u porabi. Od Vagjona tražili su je tek g. 1743., dok je ovaj prebendarom postao već g. 1736., a tražili su ju i od njegovih 8 drugova, koji nisu svi onaj mah prebendarima postali. Sve je to dokazom, da se neko vrijeme nije polagala. I. Vagjon izjavio je g. 1744. u spisima parnice, da se već 11 godina ne polaže. U doba Vrhovčevo iznosio je kaptol drugi obrazac prisege, te je (i za nj) tvrdio, da se od pamtivijeka po njem prisega polaže. Valjda je kaptol upravo u povodu Vagjonove parnice odustao od prvog obrasca i uveo drugi.

[234] U starom fragmentu (Acta Cap. Ant. fasc. 92. nr. 6.), koji radi o gubitku nadarbine po prebendaru Mihajlu, navodi se doslovno obrazac te prisege.

glede službe Božje izdade. Ova ustanova u izravnoj je opreci sa odredbom biskupa Eberharda iz g. 1417.; povrh toga pripisuje kaptolu vlast, kakovu nad prebendarima nije imao, a u svojoj općenitosti kosi se i sa vlašću biskupovom.[235] S tih je razloga biskup Vrhovac tu prisegu opravdano dokinuo, te ju zamijenio sa starom prisegom (iz g. 1468.), što su ju prebendari pred svojim zborom polagali, uvrstiv g. 1800. u nju stavku „et quoad Statuta etiam ejusdem V. Capituli circa ordinem divinorum cum authoritate et approbatione Ordinarii Praelati aut lata, aut ferenda paritionem" i odrediv, da se imade takodjer pred kustosom kao zastupnikom kaptola polagati. Tim je kaptol u ovom predmetu sve dobio, što je s pravom tražiti mogao.

[235] U prestavci na biskupa Vrhovca od 14. rujna 1789., podnešenoj proti regulaciji kora, molili su prebendari, da se ta prisega dokine. Tvrdili su, da se nijedan od njih ne sjeća, da bi ju bio položio, dok se svi dobro sjećaju, da su položili prisegu po obrascu stare prebendarske prisege iz g. 1468. U odgovorima, što su ih na pitanja stavljena im prigodom vizite dali, izjavili su se o *upitnoj prisegi ovako*: »*Interim humillimis exoramus* precibus, praeinsinuatum juramentum, utpote infinitarum et obligationum et litium futurum petram scandali, occasione sacrae visitae sufferre gratiosissime dignaretur.«





Pojam istine u Kantovoj i skolastičkoj filozofiji.

(Svršetak.)

Piše: Dr. S. Zimmermann.

Ako se misaoni zakoni shvataju kao kauzalni principi ljudske spoznaje, to će reći, ako se logička načela ne osnivaju na svezi spoznajnih sadržaja i predmetâ, tad se pita: kako možemo u tom slučaju doći do objektivne istine? Ako logika ne dobiva opća pravila mišljenja iz samih misaonih predmeta, već iz specifičke naravi misaonog subjekta, je li onda još uopće moguće govoriti o objektivnoj istini? Ako logička načela ne znače drugo, nego prirodjeni način ljudskog mišljenja, dade li se i u tom slučaju kakogod protumačiti, da naše mišljenje ipak imade objektivnu vrijednost? Relativizam bi morao dokazati, da oni sudovi, koje čovjek stvara po psihičkim zakonima mišljenja, ujedno izriču objektivni bitak, t. j. da su objektivno istiniti. Ali kako će to logički dokazati bez logičkih (misaonih) zakona?! Ako se pak sámo dokazivanje ima osnivati na misaonim zakonima, tada se već u svrhu objektivnog dokazivanja mora pretpostaviti objektivna istinitost logičkih zakona — a upravo ova pretpostavka ima biti cilj dokazivanja, t. j. dokazivanje ide upravo za tim, da obori neizvjesnost, da li uopće postoji objektivna istina. Svako dokazivanje na stanovištu relativizma nije dakle drugo nego petitio principii, u koliko se naime u samom dokazivanju pretpostavlja objektivna vrijednost misaonih zakona — što bi tek trebalo da se dokaže. Relativizam dakle nikada ne može dokazati objektivnu istinitost naših sudova, dogod tvrdi, da su logička pravila mišljenja oni formalni principi, koji sačinjavaju sâm ljudski razum. Ali ako i pretpostavimo, da je spoznajna vrijednost relativna (u koliko se osniva na zakonima spoznajnog subjekta), ipak se pita: kako može relativizam doznati i upoznati logička na-

čela, koja se osnivaju na specifičkom načinu razumne djelatnosti? Kad bi svi ljudi eo ipso što su im svima jednako prirodjeni misaoni zakoni, kao principi razumne funkcije, ujedno bili usiljeni slijediti u svom mišljenju logička načela, tad uopće ne bi medju ljudima postojalo razlikovanje izmedju istinite i neistinite spoznaje. Relativizam mora dakle da postavi neki kriterij, po kojemu će iznaći razumu prirodjene oblike, te ih uzeti kao sadržaj logičkih načela. Tek pomoću tih načela (spoznajnih pravila) moguće je spoznaju ravnati u skladu s razumnim oblicima i tako polučivati (barem relativnu) istinu. Kant uči, da se kriterij za formalnu istinitost naših sudova nalazi u općenitom i nužnom karakteru spoznajne funkcije. Budući da je znanstveno iskustvo nesumnjiva činjenica (to je osnovna pretpostavka kriticizma), zato moramo iznaći neke uvjete u ljudskoj svijesti, koji omogućuju znanstvenu (općenitu i nužnu) spoznaju. Budući da iskustvena gradja ne pokazuje karaktera općenitosti i nužnosti, zato moraju oni uvjeti, na kojima se osniva znanstvena spoznaja, biti apriorni oblici, t. j. o iskustvenim predmetima neovisni. Logički se principi prema tome ne mogu osnivati na snošaju našeg mišljenja s predmetima, već jedino na apriornim oblicima. Istinitost logičkih principa (na kojima počiva sva znanost) imade dakle samo toliko vrijednosti, koliko vrijede apriorni misaoni oblici. Nitko pako ne može reći, da su zakoni ljudskog razuma, t. j. zakoni, na kojima se osniva specifička funkcija našeg mišljenja, da su ti zakoni apsolutno nužni. Kriticizam može samo toliko ustvrditi, da apriorni oblici vrijede za čovjeka, pa zato mora kriticizam i to ustvrditi, da logička načela, koja se osnivaju na apriornim zakonima, imadu vrijednost samo za čovjeka, a da li su naša logička načela istinita i za koja druga misaona bića — o tome ne možemo ništa izvjesno znati. Dosljedno tome: naša se spoznaja ne ravna po predmetima, već se predmeti ravnaju po spoznajnim zakonima.

Proti relativizmu uopće (pa i proti Kantovom) treba dakle pokazati, da logička načela izriču doista općenite sveze mišljenja s predmetima, a da ne stoje s mišljenjem u kauzalnom snošaju. Ako se logički zakoni, prema kojima ravnamo našu spoznaju, osnivaju na objektivnom bitku, tada je nedvojbeno, da će svi oni sudovi, koji odgovaraju logičkim načelima, biti

u suglasju s objektivnim bitkom, t. j. da će biti objektivno istiniti. Misaoni zakoni (kao pravila našeg mišljenja) dobivaju objektivnu istinitost, ako je nesumnjivo, da onaj spoznajni sadržaj, koji pomišljamo u samim logičkim načelima (ili misaonim zakonima) — neposredno otkrivamo, upoznajemo u objektivnom bitku. Pita se dakle: koji je kriterij, po kojemu ćemo znati, da se spoznajni sadržaj logičkih načela osniva na objektivnom bitku?

Kant ne priznaje mogućnost općenitog kriterija, po kojemu bismo raspoznavali uskladjenost spoznajnih sadržaja s predmetima. »Ako istina sastoji u suglasju spoznaje s njenim predmetom, tad moramo eo ipso razlikovati ovaj predmet od ostalih, jer neka će spoznaja biti neistinita, ako nije uskladjena s predmetom, na koji se odnosi, premda može nešto sadržavati, što vrijedi za druge predmete. Opći pako kriterij istine imalo bi biti nešto, što vrijedi za sve spoznaje, bez razlike spoznajnih predmeta. Budući pako da takav kriterij apstrahira od svakog spoznajnog sadržaja (sveze sa spoznajnim objektom), a istina se upravo veže na taj sadržaj — s toga je jasno, da je nemoguće i nesklapno tražiti neko raspoznavalo za istinu spoznajnog sadržaja, te je prema tome nemoguće navesti dostatnu i ujedno općenitu oznaku istine. Pošto smo sadržaj spoznaje nazvali spoznajna materija, treba reći: za istinitost spoznaje gledom na materiju ne možemo iznaći nikoje općenite oznake, jer je to samo u sebi protuslovno.« (K. č. u. 81. 82.) Kad općeniti kriterij, po kojemu bismo imali prosudjivati objektivnu istinitost logičkih principa, ne bi ništa drugo mogao značiti, nego neki osebiti spoznajni sadržaj, koji bi se u svijesti imao nalaziti već ispred svakog snošaja s predmetima, tad bi Kant imao pravo kad veli, da je nemoguće pomišljati općeniti kriterij za objektivnu istinu. U tom bi naime slučaju već trebalo pretpostaviti objektivnu istinitost za spoznajni sadržaj samog kriterija, te bi očito bilo apsurdno pomoću takovog kriterija prosudjivati ili opravdavati objektivnu istinu.[8] Ali zar je nemoguć neposredni kriterij, t. j. neka vlastitost logičkih principa, koja bi skopčana bila sa samim spoznajnim sadržajem tih principa, tako da tu vlastitost ne možemo zabaciti, a da se ne odreknemo i samog spoznajnog sadržaja u logičkim principima. Ako

[8] Isp. De Tonquédec, La notion de vérité... (Paris 1908.) p. 73. 74.

je neka vlastitost neodvojiva od spoznajnog sadržaja logičkih principa, a ta je vlastitost kriterij, na kojemu se osniva objektivna istinitost logičkih principa — tad bismo ne priznavajući objektivnu istinitost logičkih principa morali uopće zanijekati, da opstoje kakovi logički principi. A koja je to vlastitost? Logički su principi neposredno nužne ili očevidne vrijednosti. A je li to jamstvo za njihovu objektivnu istinitost? Jest, jer logički principi ne bi mogli biti neposredno nužni, kad spoznajni sadržaj ovih principa ne bi izricao neku tvrdnju o bitku kao takovom. Budući pako da u logičkim principima nije sadržano ništa više nego tvrdnja o bitku kao takovome, zato taj sadržaj ne može biti u nesuglasju sa samim bitkom kao takovim: ovo bi naime nesuglasje moglo nastati samo onda, kad bi spoznajni sadržaj, koji je neposredno očevidan, više nešto sadržavao nego li najjednostavniju oznaku spoznajnih predmeta, a to je bitak kao takav.

Iz svega što rekosmo slijedi, da je sva ona spoznaja, koja se osniva na logičkim principima, upravo tako objektivno istinita, kao i sami logički principi. Objektivna pako istina sastoji u suglasju ili skladu spoznajnih sadržaja s objektivnim bitkom. Drugim riječima: našim sudovima pripada objektivna istinitost, ako tvrde ono, što jest u objektivnom bitku, a niječu ono, što nije u objektivnom bitku. A pitamo li: zašto su istiniti? — valja reći: kriterij za objektivnu istinitost sudova jest (posredna ili neposredna) očevidnost, koja ne bi bila moguća, kad logički principi ne bi sadržavali iskaz jedino o bitku kao takovom, a u tom opet slučaju ne može biti nesuglasja medju spoznajnim sadržajem i bitkom kao takovim — u objektivnom smislu.

3. Ovako shvataju objektivnu istinu općenito svi skolastici stavljajući definiciju objektivne istine u formulu: veritas (sc. logica) est adaequatio (conformitas) intellectus et rei. Do ispravnog i potpunog razumijevanja ove definicije dolazi se dakako tek nakon riješenja glavnog pitanja o dvostrukoj napremici naših sudova: s misaonim zakonima i objektivnim bitkom. Budući da rezultat ovog istraživanja, kao što smo vidjeli, utvrdjuje opstojnost objektivne istine, za to je skolastična definicija posve ispravna, ako se »intellectus« shvata kao spoznajni sadržaj naših sudova, a »res« kao objektivni bitak uopće. Po-

znavanje skolastične nauke ne može ovim izrazima podati koje drugo logičko značenje, nego li ga imadu u navedenom smislu.[9] Ako savršeno razumijevanje ove skolastične definicije i ovisi ne samo o tumačenju pojedinih riječi u definiciji sadržanih, već i o sustavnom poznavanju skolastične filozofije uopće, držimo, da jedino iz tih razloga ne bi trebalo zabaciti ove definicije. A držimo to zato, 1. jer se potreba ispravnog razumijevanja filozofijske terminologije u nekoj definiciji ne kosi s nikojim pravilom valjane definicije, a 2. kad bi se za vrijednost svake definicije iziskivalo, da bude pristupna svačijem shvatanju, tad bi ovaj zahtjev onemogućio upravo sve znanstvene definicije. Ipak Ch. Sentroul, jedan od ponajboljih učenika Mercierovih, nastoji prikazati u Revue Néo-Scolastique (1911. p. 212.—229. i p. 305.—327.), da uobičajena skolastička definicija objektivne istine ne bi doduše bila nepodesna za daljnju porabu, ali »ima veliki nedostatak, što ne dopušta, strogo uzevši, druge istine, već jedino takove, koja se nalazi u savršenoj spoznaji«. Na pitanje, da li sv. Toma prihvata rečenu definiciju, odgovara S., da to »nije sigurno... Ne dâ se dokazati, da je sv. Toma prihvatio formulu adaequatio rei et intellectus kao strogu definiciju, a još manje, da je imao razloga to učiniti« (l. c. 213.). Ovu je tobožnju definiciju iznio neki Aristotelov komentator, imenom Isaac, ali sv. Toma je, veli S., nigdje ne upotrebljuje. Nakon nekih navoda iz sv. Tome, gdje je govor o ontološkoj istini, zaključuje S., da sv. Toma izbjegava rečenu definiciju logičke istine. — Ali ovaj je Sentroulov zaključak posve neispravan, jer su i Sentroulovi navodi iz sv. Tome veoma nepotpuni. Upravo je začudno, kako može S. citirati sv. Tomu (S. th. I. q. 16. a. 2.) glede Aristotelovog komentatora Isaaca, i ujedno tvrditi, da sv. Toma nigdje ne usvaja navodne definicije. Zar ne govori sv. Toma na istom mjestu izrično ovako: »Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est, quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas defi-

[9] Isp. T. Pecsh, Inst. logicales II. 1. p. 310 sq.; Mercier, Critér. génér. 6. Ed. p. 19. sq. — P. Geny, Critica de cognitionis humanae valore disquisitio p. 15. sq.; D. Lanna, La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, p. 177. sq.

nitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem!?« Istina se dakle ovdje upravo definuje kao »conformitas«, nakon što je malo ispred toga (a. 1.) jednako rečeno: »verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae«. Na ovo isto mjesto poziva se sv. Toma opet malo podalje (q. 21. a. 2.): »Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei«. Ove u pravom smislu definicije tumači sv. Toma na više mjesta, tako n. pr. (in l. 1. Periherm. lect. 9.): »quum enuntiatur, aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera; alioquin est oratio falsa...«, ili (S. c. gent. I. c. 59.): »illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita in re sit, sicut intellectus dicit«, ili »... quando incipit (intellectus) judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei, quod est extra in re, dicitur judicium verum esse«. (Quest. disp. q. 1. de Verit. a. 3.).

Kad je dakle ustanovljeno, da sv. Toma doista usvaja definiciju: adaequatio intellectus et rei, pita se: zašto se ova definicija Sentroulu ipak ne svidja? On se povodi za Cajetanom, koji u rečenoj definiciji nalazi »obscuritatem magnam«. Ako ovu definiciju primijenimo na ontološku istinu, onda je »optime dictum«, a ako ju upotrebimo za logičku istinu, tada je »bene dictum«. A zašto nije i u potonjem slučaju »optime dictum«? — jerbo se, veli Cajetan, u smislu logičke istine imade riječ »intellectus« shvatiti kao sud, dakle sastavljena razumna čitnba. Eto dakle, zaključuje Sentroul, sâm sv. Toma mora tumačiti riječ »adaequatio«, a Cajetan opet tumači »intellectus«, dok napokon Mercier tumači riječ »res« — definicija sadržaje tri riječi i sve tri su neodredjene. Ovaj bi Sentroulov zaključak mogao da bude ozbiljan prigovor proti vrijednosti rečene definicije samo onda, kad nikoja definicija ne bi smjela sastojati od takovih termina, koji svaki za sebe iziskuje svoju definiciju. U formuli: »adaequatio intellectus et rei« ne ide se za tim, da se definuju pojedine riječi, već se izriče zajednički smisao tih riječi tako, da je taj smisao i u sebi razgovijetan, a i jasan je u toliko, što isključuje pojam relativne istine. Posve bi neispravno bilo shvatati ovu definiciju tako, da se njome ima označiti logička istina za razliku od ontološke, već se naprotiv

ovom definicijom hoće istaknuti objektivna vrijednost istine u razlici prema relativnoj istini. Ako pak hoćemo na temelju kritičkog istraživanja odrediti definiciju nekog pojma (n. pr. objektivne istine), onda će dakako ovakova definicija sadržavati »obscuritatem magnam« za onoga, kojemu je svaki rezultat kritičkog istraživanja »obscuritas magna«. Ova dakle definicija ne bi bila adekvatna samo onda, kad bi se njome imala odrediti logička istina za razliku od ontološke, a ipak bi se ta ista definicija mogla primijeniti jednoj i drugoj istini; al rečena se definicija osvrće jedino na razliku izmedju objektivne i relativne istine, te se na relativnu istinu ne dâ primijeniti.

Unatoč tome, mi bismo voljni bili zabaciti ovu formulu, kad bi nam tkogod nešto savršenije pružio, nešto, što bi bilo »optime dictum«. Ali držimo, da to nipošto nije Hilarijeva definicija, koju spominje sv. Toma (S. th. I. q. 16. a. 1.) i koju preporuča S., a koja glasi: verum est declarativum aut manifestativum esse. Što se ove formule tiče, to bi se prije svega moglo reći, da »declarativum aut manifestativum esse« ne znači samo objektivnu istinu kao takovu, već i kriterij istine. Neki je sud objektivno istinit, u koliko ili zato, jer je »declarativum aut manifestativum esse«, t. j. očevidan. Osim toga, a to je glavno, ova formula ne ističe zadosta, da objektivna istinitost naše spoznaje sastoji u tom, što se spoznajni sadržaj osniva na objektivnom bitku tako, da je objektivni bitak mjerilo, koje iziskuje suglasnost ili uskladjenost spoznajnog sadržaja, da uzmogne biti objektivne vrijednosti. Ovaj je momenat precizno naglašen u riječi »adaequatio« ili »conformitas«. I u onom slučaju, ako usvojimo stanovište relativne istine, da se spoznajni sadržaj (logičkih principa) osniva isključivo na kauzalnim misaonim zakonima — ipak bi se moglo reći, da je spoznaja »declarativum aut manifestativum esse«: jer i onda, ako se logička načela osnivaju isključivo na psihičkim zakonima ili na prirodjenoj nužnosti (apriornim uvjetima) razumne djelatnosti, i u tom je slučaju spoznajni sadržaj »declarativum aut manifestativum esse«, ali ne tako, da bi taj »declarativum aut manifestativum esse« imao neovisnu vrijednost o misaonom subjektu — a to je upravo preporno pitanje za definiciju istine.

Glavni razlog, kòji je, čini se, Sentroula ponukao na ne-

zadovoljstvo sa starom formulom, biti će taj, što stara formula vrijedi samo za »savršeno znanje«, a ne za nas ljude, koji se uporno borimo i s razumnim nesavršenstvom. Ali bez dvojbe ne će biti Sentroulu nepoznata ona teza u skolastičkoj noetici, koja posve ispravno dokazuje, kako je i uz staru definiciju istine omogućen razvoj i napredak našeg nesavršenog znanja — jerbo riječ »adaequatio« upućuje jedino na snošaj spoznajnih sadržaja s formalnim predmetima, a da ne isključuje nesavršenosti u samom spoznajnom sadržaju. Spoznavati adekvatno s objektivnim bitkom ne znači nipošto imati svu moguću spoznaju o tom objektivnom bitku. »Adaequatio« označuje samo spoznajnu vrijednost, a o tome se ovdje upravo i radi. Istina u formalnom svom značenju (obzirom na vrijednost naše spoznaje) ne mijenja se, a ipak mnogi momenti mogu uplivati na usavršivanje spoznajnog našeg sadržaja o jednom te istom predmetu. Objektivna dakle istina, po staroj skolastičnoj definiciji, nipošto se ne protivi napretku ljudske spoznaje.

Navedeno shvatanje o skolastičnoj definiciji istine izlaže Sentroul i u svojoj raspravi »Kant und Aristoteles« (Kösel 1911.). Povodeći se za Mercierom kaže S. (p. 55.), da logička istina sastoji u »skladu suda s ontološkom istinom« ili u »skladu identificiranja s identičnošću«. Riječ res, drži S. (p. 62.), da »nije tačna. Znači li stvarnu egzistenciju? Ili znači moguću bit? Je li samo jedno ili samo drugo ili pako oboje zajedno uzeto u apsolutnom stanju?« Medjutim mi držimo, da ova neizvjesnost ipak ne postoji. Imamo li naime na umu, da istina sastoji u sudu, biva u snošaju izmedju dva misaona sadržaja (koja označuje S i P), očito je, da se res ne smije uzeti »en son entité absolue«, »considéré à l'état absolu« (Mercier, Critériol. p. 19., Sentroul, l. c. 41), već se ima shvatiti res kao predmet subjekta — ali s osobitim obzirom na ono, što predikat suda o tom predmetu izriče. Res dakle ne može ništa drugo da znači, nego napremicu onoga misaonog predmeta, o kojemu izričemo sud, s onim drugim misaonim predmetom, što ga u sudu pridijevamo predmetu subjekta. Ovu objektivnu napremicu zove Mercier (p. c.) i Sentroul (p. 61.) objektivna ili ontološka istina. Prema tome i stara skolastična definicija istine obzirom na riječ res ne može imati drugog smisla, nego što ga ima navedena Sentroulova (odnosno Mercierova p. 25.) formula. Ako se u skolastičnoj definiciji i ne spominje ex-

pressis verbis objektivna (ontološka) istina, ipak držimo, da ova definicija nije »nesretno domišljena« (Sentroul, l. c. 62.), a to nije zato, jer koliko jednostavna, toliko snažnija riječ res ističe, da se istinitost naših sudova ne osniva isključivo na subjektivnim uvjetima ljudskog mišljenja. Objektivna istina u Sentroulovoj (i Mercierovoj) terminologiji znači napremicu izmedju dvaju misaonih predmeta, o kojima izričemo sud. Logička pak istina sastoji u skladu onog spoznajnog sadržaja, kojim pridijevamo jedan misaoni predmet drugome — s objektivnom istinom. Uzmemo li u obzir relativističko ili antropologističko stanovište, koje tvrdi, da se logička istinitost osniva isključivo na nužnom načinu ljudskog mišljenja (= subjektivizam), tada se može (a mi to u našem raspravljanju i učinismo) logička istina nazvati objektivna ili apsolutna u toliko, što tvrdimo, da se logička istina osniva na objektivnom bitku. U Sentroulovoj (i Mercierovoj) terminologiji znači objektivna istina sámu napremicu misaonih predmeta za sebe; a proti relativizmu (i skepticizmu) znači objektivna istina onu vrijednost, koja pripada subjektivnom misaonom snošaju ili sudu. I upravo ovu objektivnu vrijednost logičke istine ističe objektivizam skolastičke filozofije time, što kaže, da se intellectus ne ravna po zakonima, koji bi se osnivali samo na subjektivnoj naravi našeg mišljenja, već na zakonima, koji vrijede i neovisno o našem razumu, t. j. koji vrijede za same stvari ili spoznajne predmete, pa zato i norma za istinitost svakog suda nije intellectus nego res. Skolastička definicija ističe dakle jednostavno i precizno, da je logička istina objektivna, t. j. da imade apsolutnu vrijednost zato, jer se naša spoznaja ravna prema stvarima. Objektivna istina može da postoji i onda, kad je spoznaja analogna ili nesavršena; jer ako naši misaoni sadržaji, što ih u sudu stavljamo u snošaj, i nijesu tako savršeni, da o misaonim predmetima iscrpljuju sve ono znanje, kojegod bi uopće moguće bilo — ipak sámo stavljanje u snošaj (= sud) može biti ili ne biti adekvatno s objektivnim bitkom. Ako Sentroul drži (l. c. 62.), da riječ »adaequatio doslovno uzevši isključuje istinitost u svim nepotpunim te napose u svim analognim spoznajama, riječju u svim onima, koje svojoj res savršeno i potpuno ne odgovaraju«, tad ova bojazan otpada, ako se nikako ne smetne s uma, da istinitost sastoji u sudu, a ne u pojedinačnom misaonom sadržaju (pojmu). Prema tome se riječ

adaequatio odnosi jedino na normu suda, a nipošto na savršenost misaonog sadržaja. Kad bi riječ adaequatio mogla značiti »apsolutnu jednakost« izmedju ontološke i spoznajne savršenosti (a to ne može značiti rekosmo zato, jer istina sastoji u sudu, biva u snošaju, a ne u pojedinim terminima tog snošaja), tada bi ispravno bilo, što S. veli (l. c.), da se usvajanjem riječi adaequatio »daje pravo Kantu, kad transcendentnim spoznajama poriče istinitost, jer ne stoje u neposrednom doticaju s iskustvom, koje većma odgovara ljudskom duhu«. Budući naime, da o transcendentnim predmetima (koji nadilaze iskustveno naše opažanje) nemamo savršenih pojmova, zato ne bismo mogli o tim predmetima imati ni istinite spoznaje, kad bi (u formuli logičke istine) riječ adaequatio imala označivati savršenost našeg misaonog sadržaja u svezi s ontološkom savršenosti misaonih predmeta. Ali treba samo znati, da logička istina sastoji u sudovima, pa ne će biti teško znati, da res ne znači samo predmet subjekta, već napremicu tog predmeta s predmetom predikata, a prema tome da i adaequatio ne znači drugo nego uskladjenost suda s objektivnom napremicom misaonih predmeta. Kad bi se res mogla tumačiti u smislu noumenalnog predmeta, t. j. predmeta razumne zornosti, onda dakako ne bi uopće postojala nikakova adaequatio za našu spoznaju, koja je vezana na osjetnu zornost. Ali takova tumačenja na osnovu dvostruke terminologije — skolastičke i Kantove — vodila bi uspješno do potpune konfuznosti. Proti Kantovom relativizmu, koji uči, da se logička istinitost osniva na subjektivnim uvjetima ljudskog mišljenja, tako te bismo imali biti skeptični gledom na apsolutnu istinu — dokazuje skolastička noetika, da logička istina imade objektivnu vrijednost (t. j. i neovisno o ljudskom mišljenju), jer se osniva na misaonim predmetima (objektivizam). Pita li se, da li misaoni predmeti ovise jedino o subjektivnim funkcijama, tada proti Kantovom fenomenalizmu (idejalizmu) dokazuje opet skolastička noetika, da misaoni predmeti koji nijesu vezani na pojedinačnu osjetnu zornost, imadu realnu vrijednost (realizam).

Ovaj polemički osvrt imao je dvojaku svrhu: da osvijetlimo pozitivno naše izlaganje i opet, da ne mimoidjemo klasične jedne definicije. U koliko t. zv. novoskolastički pokret ide za tim, da staru skolastičku filozofiju dovede u sklad s pozitivnim rezultatima modernih znanosti, i napose u koliko na-

stoji, da prema novim protivnicima na novi način obrani skolastičku nauku, nesumnjivo znači taj pokret snažni napredak u općenom razvoju spekulativnog stvaranja. Imajući na umu ovu zadaću ne će i ne može novoskolastička struja stvarno ili načelno se udaljiti od stare skolastičke filozofije. Mi pak držimo, da su sa čitavim sustavom skolastičke filozofije i neke važne definicije (a takova je u prvom redu definicija objektivne istine) u bitnom savezu tako, da ne znači graditi na temelju skolastičke filozofije, tko bi mijenjao i ukidao definicije, za koje i sv. Toma nije imao razloga, da ih ne usvoji. Za to ostajemo i nadalje kod definicije: adaequatio intellectus et rei.[10] Proti Kantu smo dakle dokazali, da naša spoznaja nije tek u toliko istinita (općenita i nužna), u koliko je odredjuju apriorne norme, već da se logička istina osniva na objektivnoj ili ontološkoj istini, a time smo ujedno dokazali fundamentalni princip skolastičkog objektivizma.

[10] »Nakon svega toga, ovako završuje svoju polemiku L. de Rousseaux (u Revue Néo-Scol. 1912. p. 296.), monsignor će Sentroul uviditi, kako je suvišno dalje gojiti nade, da će nas predobiti za svoje mnijenje: a mi ćemo ipak živjeti i umrijeti kao dobri tomisti.«





אוֹר הָאֱמֶת

ili

jedna mala knjižica u svijetlu istine.

(Nastavak) Piše: Dr. Antun Sović. — Zagreb.

Ad C):

O. T. objicira: »Matej piše (c. 21, 1.): „cum appropinquasset Jerosolimis et venisset Bethphage«;

Luka: „cum appropinquasset ad Bethphage et Bethaniam";

Marko: „cum appropinquasset Jerosolymae"."

To bi dakle imale biti po sebi nerješive »kontrarne citacije«, t. j. takove od sv. evangjelista odnjekuda tobože citirane izreke, koje se megjusobno istiskuju. Istinita bi mogla biti samo jedna ili nijedna, dok sve tri, po načelu kontrarnosti (koju im imputira O. T.), ne bi nikako mogle biti zajedno (simul) istinite. To drugim riječima znači isto kao i kazati, da je ovdje pogriješio ili sv. Matej ili sv. Marko ili sv. Luka ili sva trojica, dok sva trojica ne bi nikako mogla zajedno istine govoriti.

Potpuni tekst u Evangjelima glasi:

α) Po sv. Mateju: „Et cum appropinquass**ent** [sc. Jesus et discipuli] Jerosolymis et veniss**ent** Bethphage ad montem Oliveti: tunc Jesus misit duos discipulos, dicens eis: Ite in castellum, quod contra vos est etc." (Mat. 21, 1.).

β) Po sv. Luki: „Et factum est cum appropinquasset [sc. Jesus] ad Bethphage et Bethaniam ad montem, qui vocatur Oliveti, misit duos discipulos suos dicens: Ite in castellum, quod contra est etc." (Luk 19, 29.).

γ) Po sv. Marku: „Et cum appropinqu**arent** [sc. Jesus et discipuli] Jerosolymae et Bethaniae ad montem olivarum,

mittit duos ex discipulis suis, et ait illis: Ite in castellum, quod contra vost est etc." (Mar 11, 1.).[98]

Ova poteškoća je svakako jedna od zamršenijih u sv. Pismu, pa joj valja u čelo zagledati.

Tko pročita netom navedene tekstove, opaža već na prvi pogled, te sva 3 govore o istom dogagjaju i istog gledišta.

Prema tome valja da budu sva 3 već a priori potpuno istoznačna (sinonimna), jer nemoguće je, da Duh Sveti kao prvi i glavni Autor njihov govoreći o istoj stvari s istog gledišta do 3 puta — igdje sebi protuslovi ili protivno zbori. S druge strane pako, ako se sva 3 izvještaja nešto dublje promotre, opaža se, te taj apriorni sinonimitet graviraju 2 na oko velike poteškoće, koje obje kreću se u pravcu — quasi kontrarnosti.

U prvoj naime radi se o — na oko — kontrarnim (megjusobno protivnim) izrazima: »venissent Bethphage« i »apropinquasset ad Bethphage«, a u drugoj opet o — isto tako kontrarnim tvrdnjama, te se je Isus šaljući dvojicu učenika u isto doba približio: čas Jerusolimu, čas Betfagi i Betaniji, čas opet Jerusolimu i Betaniji.

Sad, kako da se riješi taj dvostruki čvor?

Uzmimo najprije prvu poteškoću, koja uključuje quasi kontrarnost (protivnost), jer se kaže jedamput (prema Vulgati), kao da je Isus šaljući dvojicu učenika već došao u Betfage, a drugiputa o istoj stvari, te se je istom približio Betfagi.

Ako zagledamo (po uputi sv. Augustina i Lava XIII.) u originalne tekstove, odmah opažamo, te u njima pred riječju: »Βηθφαγή« (Bethphage) stoji u oba slučaja prijedlog: εἰς, koji je u Vulgati samo jedamput reproduciran i to sa: »ad«

[98] Kako se razabira, ova poteškoća dolazi, u koliko se odnosi na sv. Mateja, u onom istom evangjeoskom odlomku, u kojem i pregjašnja. Jedino valja opaziti, te je O. T. (prepisujući) pobrkao retke (versove) megjusobno, pa je ono, što se nalazi u evangj. odlomku (Mt) kasnije t. j. 21, 4. (navedeno proroštvo), metnuo u nizu svojih objekcija prije t. j. pred 21, 1., o kojem sada radimo. — O ovom istom dogagjaju (o kojem preko sv. Mateja) izvješćuje onda Duh Sveti, kako vidimo, na isti bitni način i u evangjelima po sv. Marku i Luki. Razlika je samo u tom, što je u pošljednjim izostavljeno ono proroštvo (Mat 21, 4), koje predstavlja objekat pregjašnje netom riješene objekcije. — Inače valja još opaziti, te je O. T. u gornjoj (ad C) objekciji premetnuo uobičajeni red evangjelista, metnuvši sv. Luku pred sv. Marka.

(Luka 19, 29.); dok je drugiputa (Mat. 21, 1.) — izostavljen, što bi prema duhu klasičkog jezika latinskog (jer se radi o imenu mjesta a u svezi s glagolom »venire«), moglo uključivati značenje prijedloga: u (in) s akuz.

Prema tome spomenute Vulgatine izreke, glase u izvorniku:

α) ἦλθον εἰς Βηθφαγή; i

β) ἤγγισεν εἰς Βηθφαγή.

Pita se sada, što znači: »*ἦλθον εἰς Βηθφαγή*«? Odgovaramo: sve zavisi o tom, kakvo značenje imade grčki prijedlog »*εἰς*«, koji ovdje odregjuje smjer putovanja.

Izmegju mnogobrojnih (do 26) njegovih značenja iznosimo slijedeća, koja nam se jedina ovdje čine ad rem. To su: in, ad, prope, contra, adversus, usque ad«.[99]

Prema tome izreka: *ἦλθον εἰς Βηθφαγή* može se in concreto prevesti na dva razna načina: a) »dogjoše u Betfagu« i b) »dogjoše blizu (do, prema, suprot) Betfage«. — Sad koje valja uzeti? Odgovaramo: ovo drugo, jer to kontekst traži. Gospodin naime šalje dvojicu učenika u selo, što je pred njima *(κατέναντι ὑμῶν)*. To je znak, te je on bio negdje vani (na raskršću puteva, kako ćemo kasnije vidjeti), kada je svoj nalog dvojici učenika izdavao. — Pa i Vulgata sama kod Luk 19, 29. stoji za ovo drugo značenje, jer prevodi prijedlog *εἰς* sad »ad« u inače jednakoj izreci i u jednakom kontekstu, gdje ga je kod Mt. 21, 1. izostavila, pa se za to Vulgatina falinka u Mat. 21, 1., gdje je »ad« izostavljen, imade očito pripisati ili nepažnji prevodioca stare Itale ili kasnijim prepisivačima.

Budući da je, prema doslijem rečenom, sigurno, te izraz: *ἦλθον εἰς Βηθφαγή* znači: »dogjoše blizu Betfage«, to je tim ujedno ustanovljen potpuni sinonimitet njegov sa onim, što se nalazi u evangjelju po sv. Luki a glasi: *ἤγγισεν εἰς Βηθφαγή* = »približi se do Betfage«; jer »doći blizu, k« *(ἔρχεσθαι εἰς)* i »približiti se« *(ἐγγίζειν εἰς)* pokriva se, kako svatko vidi, megjusobno upravo apsolutnim sinonimitetom.

U ovoj dakle quasi kontrarnosti imademo u istinu upravo idealno tačnu harmoniju sinonimnih izraza. Valja samo

[99] Isp. Schleusner, Novum Lexicon, tom. I. p. 723—27. Lipsiae CIƆIƆCCCXIX.

stvar protumačiti prema kontekstu i kod toga, po uputi Lava XIII. zagledati u izvornike.[100]

Pošto smo tako odredili smisao izreke *ἦλθον εἰς Βηθφαγή* (venissent ad Bethphage), možemo sada sva 3 objicirana retka prevesti na hrvatski, jer nam, u daljnom tumačenju, ne može više pomoći ni jezik latinski ni grčki ni hebrejski, nego valja da se obazremo na neke druge znanosti, s kojima se ufamo, uz pomoć Božju (Duha Svetoga), čiju idealnu istinitost i tačnost izražavanja branimo, takogjer i na ovom, možda najtežem mjestu, ad amussim obraniti.

Dakle:

α) Mat. 21, 1.: »I kad se približiše [Isus i učenici] Jerusolimu i dogjoše blizu Betfage kod gore maslinske: tada Isus pošalje dvojicu učenika govoreći im: Idite u selo, što je pred vama«;

β) Luk 19, 29.: »I bi, kada se približi [Isus] do Betfage i Betanije kod gore, koja se zove maslinska, pošalje dvojicu učenika svojijeh govoreći: Idite u selo, što je pred vama«;

γ) Mar. 11, 1.: »I kad se približe *(ἐγγίζουσιν)* [Isus i učenici] Jerusolimu i Betaniji kod gore maslinske, pošalje dvojicu izmegju učenika svojijeh i reče im: Idite u selo, što je pred vama«.

Pita se sada, kako mogu biti ova 3 izvještaja sinonimna, kad u njima dolaze imena različitih mjesta? Odnosno, kako je mogao Duh Sveti u 3 a priori sinonimna izvještaja posve tačno i istinito govoriti, kad u jednom veli, te je Isus šaljući dvojicu učenika približio se Jerusolimu, u drugom opet, te je u isto doba približio se Betfagi i Betaniji, a u trećem Jerusolimu i Betaniji? To troje, čini se, kao da se megjusobno očito isključuje.

Nije li ovdje možda ipak kakova pogrješka odnosno »kontrarna citacija«?

Odgovaramo: jest, ali ne kod Duha Svetoga, nego u glavi onoga, koji (nije učio geografije sv. Zemlje i hermeneutike, pa) misli, da mjesta Jerusalem, Betanija i Betfage, stoje u geografskom položaju kao n. pr. Zagreb, Karlovac ili Koprivnica ili

[100] U hebrejskom praizvorniku sv. Mateja stajaše pred »Betfage« bez sumnje ili prijedlog אֶל ili עַד, koji oba takogjer imadu značenje: u, do, blizu itd.; pa bi im se pobliže značenje moralo iz konteksta odrediti.

makar: Zagreb, Vrapče i Šestine, a Isus da se približava Zagrebu n. pr. iz Vel. Gorice (Jeriho).

Ali tome nije tako.

Mjesta Betanija i Betfage leže ponajprije: a) u neposrednoj blizini Jerusolima (dvaputa bliže nego savski most od Frankopanske ulice u Zagrebu);[101] b) na istoj istočnoj strani Jerusolima; i c) u megjusobnom razmaku — zračne linije — jedva 700 metara; i to tako, da Betfage leži (prema Betaniji) na sjeveru, s nekim priklonom na zapad, a Betanija na jugu, s nekim priklonom na istok; obima je na zapad Jerusolim (Isp. na str. 138 sliku.).

Budući da Jerusolim broji u vrijeme Gospodinovo oko 250.000 st. (kao 3 Zagreba), a u vrijeme Pashe preko 2 milijuna i pô (kao Beč),[102] to Betfage i Betanija, relativno prema Jerusolima vrlo neznatna (možda 200 puta manja) mjesta, mora da su uslijed neznatne udaljenosti, barem za vrijeme Pashe, bila nužno sasvim povučena u sferu grada, tako, te je onaj, koji se je sa istočne strane približavao Jerusolimu — u isti čas približavao se i Jerusalemu i Betaniji i Betfagi. A iz izvještaja evangjelja po sv. Ivanu (21, 1.) vidimo, te se Isus približava Jerusolimu 6 dana prije Pashe, i to baš s istočne strane idući iz Jeriha (Mt. 20, 29,—21, 1., Mr. 10, 46—11, 1.).

Prema tome, kad je Gospodin došao do stanovite tačke na svom putu, koji je vodio iz Jeriha u Jerusolim i ondje stao, da izda poznati nalog dvojici učenika, mogao je Duh Sveti kazati u jednom izvještaju, da je Isus to učinio, kad se približio Jerusolimu i došao (blizu) do Betfage, a drugiput opet, da je isto učinio, kad se je približio Betfagi i Betaniji odnosno 3ćiput Jerusolimu i Betaniji.

Ali reći će tkogod: po kakvom ipak pravilu mogu biti geo-

[101] Pače Betfage u staro doba leži upravo na periferiji Jerusolima. Piše Hagen: „Bethphage secundum Talmudistas erat viculus prope Jerusalem situs, immo ipsi urbi accensendus, ita ut intra ipsos urbis muros esse diceretur". Lex. Bibl. I. 651.

[102] Isp. Josip Flavije: De bello Judaico VI. 9, 3.: μυριάδες ἑβδομήκοντα καὶ διακόσιαι = 270 mirijada = 2 milijuna i 700 tisuća ljudi bez gubavaca i inače bolesnih. Ovaj broj su rimske oblasti (poglavica Cestije) za vrijeme Neronovo na taj način utvrdile, što su dale izbrojiti zaklane vazmene jaganjce (255.600), od kojih jedan komad nije smjelo jesti manje od 10 ljudi. Isp. ib. Josip Flavije i Kortleitner, Archaelogia biblica p. 95. N. II.

grafska mjesta — megjusobno sinonima, tako te se mogu i smiju slično permutirati kao n. pr. u govoru sinonimne: imenice kruh i hljeb ili čorba i juha itd.? Jer Betfage i Betanija, ako su i bili eventualno povučeni za vrijeme Pashe u sferu grada, to ih ipak sv. Pismo jasno razlikuje od Jerusolima i megjusobno?

Odgovaramo: Ima jedno pravilo (praistina), po kojem mogu i imena geografska izaći upravo matematičkom tačnošću sinonimna. Takovo pravilo (praistina) bit će onda baš ovdje na mjestu.

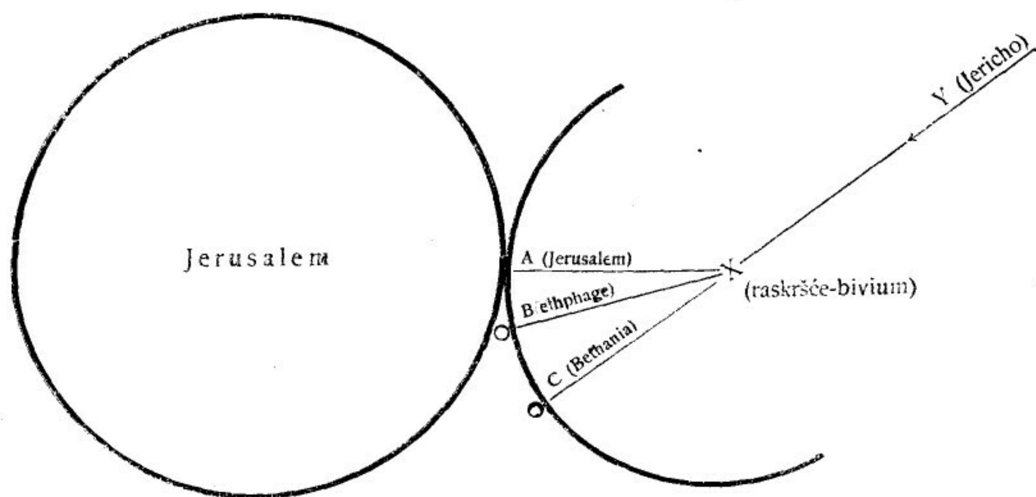
Ako naime malo tačnije promotrimo geografski položaj Jerusalema, Betanije i Betfage (prema karti Hagenovoj)[103], i imademo na umu veličinu Jerusolima za vrijeme Gospodinovo, dolazimo do zanimivog opažanja, te sva tri mjesta leže u takvom megjusobnom planimetrijskom odnošaju, te se s jedne tačke, koja leži na istočnoj strani idealnog kruga grada Jerusolima, dade povući polukružnica, kojoj se obod dotiče s jugo-zapadne strane Betanije, nešto sjevernije (od Betanije) Betfage, a sa zapada tiče periferiju Jerusolima.

Prema planimetrijskoj praistini, te su sve tačke na polukružnici jednako udaljene od središta (centra), slijedi, onda praktična istina, ako netko dogje na središte (centar) polukruga, da se je u isti čas — približio jednako — svim tačkama na polukružnici. To drugim riječima (praktički) znači, ako je netko došao na stanovito raskršće, s kojega se dade opisati idealna polukružnica, što prolazi ili se dotiče raznih mjesta, da se je u isti čas jednako približio svim tima mjestima (gradovima, selima), koja leže ili se dotiču periferije idealne polukružnice.

U takvom onda slučaju smije se, promatrano sa raskršća (središta) — u potpunom skladu sa istinom — indiscriminatim kazati: netko se približio čas mjestu A (= n. pr. Jerusolimu), čas: mjestu C (= n. pr. Betaniji), čas B (= n. pr. Betfagi), čas A C, čas A B C itd., ili kolikogod bilo raznih mjesta naokolo. A opet, ako bi ih bilo i 100 na polukrugu, a kazalo bi se samo jedno, ne bi se tim ni najmanje ogriješilo o istinu. Glavno je, ako se sva ova mjesta, ka kojima se tvrdi približavanje, kreću izmegju (odnosno i unutar) jednog i drugog vrha polukruga, i to samo unaprijed (jer se za isti pravac putovanja ne može de eodem unatrag verificirati glagol: približiti se).

[103] Lexicon Biblicum II. 654–5.

Eto sve na slici praktično:



Prema tome je polumjer X A (Jerusalem) = polumjeru X B (Betphage) = polumjeru X C (Betania).

Ako se sada prema pravilima matematičkim:

X A = X B = X C podijeli sa X, to onda ostane A (Jerusalem) = B (Betphage) = C (Betanija) t. j. promatrano sa tačke X (centar-raskršće) izlaze sva 3 mjesta megjusobno potpuno sinonimna.

Pošto smo to ustanovili, pita se, nije li možda Gospodin, približivši se Jerusolimu, Betaniji i Betfagi, došao baš na takovo raskršće, s kojega vode putevi u Betaniju, Betfagu odnosno Jerusolim, i iz kojega se onda dade povući idealna polukružnica dotičući se ovih mjesta.

Odgovaramo: to je izvan svake sumnje i nije teško dokazati.

Da naime takova tačka u idealnom smislu u istinu postoji, jasno je iz ovoga, što smo malo prije kazali o megjusobnom geografskom položaju, koji se zapaža izmegju Jerusolima, Betanije i Betfage, a da je ta idealna tačka i u realnosti ono mjesto, s kojega Gospodin šalje dvojicu učenika, i iz kojega onda promatrana sva 3 izvještaja izlaze upravo matematičkom tačnošću sinonimna, nije teško dokazati iz činjenice, što Duh Sveti upotrebljava čas jedno ime, čas drugo, čas 2 zajedno; pa dok

nam idealna tačka upravo na sjajan način tumači potpuni sinonimitet sviju triju mjesta, onda ne ćemo mi valjda još vrludati po tmini kojekakvih »kontrarnih citacija«, »aproksimativnih“ i »dubitativnih govora«, nego ćemo radije ovu idealnu tačku priznati za realnu, i to tim prije što se ona nalazi baš na takvom mjestu druma Jerihonskog, gdje je po zdravom ljudskom sudu nužno moralo stajati neko raskršće, da uzmognu onda palestinski putnici idući glavnom cestom iz Jeriha prema Jerusolimu, po volji skretati ili na desno prema Betfagi ili na lijevo prema Betaniji, ako nijesu htjeli ići odmah ravno u Jerusolim.

Nemamo doduše itinerarija iz onoga doba, koji bi to potvrgjivali (jer se izgubiše), ali imademo zdrav razum, koji suponujemo i kod starih Židova i Rimljana, njihovih gospodara.

Položaj naime s jedne strane Jerusolima, s druge strane Betfage i Betanije, zaista je takav, da onaj, koji ide iz Jeriha u Jerusolim nužno dolazi na jednu tačku, s koje mu sučelice (prema zapadu) stoji Jerusolim (za gorom maslinskom), na lijevo u polukrugu prema jugo-zapadu Betanija, a na desno u polukrugu nešto sjevernije Betfage.

Sada nitko ne može suponirati u starih Židova i Rimljana tolike nerazboritosti, te bi idući iz Jeriha u Betfagu, najprije išli u Betaniju i Jerusolim i onda — ne znam kojim putem natrag — u Betfagu; ili idući iz Jeriha u Betaniju najprije išli u Betfagu i onda opet — ne znam kojim putem natrag — u Betaniju. To bi bila ludost. Vidimo svuda, te su u takvim prilikama i najmanja mjesta (sela) spojena sa direktnim putevima.[104]

Nekakvo dakle raskršće pred Betfagom i Betanijom moralo je postojati.

To je onda ono mjesto, s kojega Gospodin (idući iz Jeriha) šalje dvojicu učenika u selo pred njima, očito Betfagu (jer nije vjerojatno, te bi izmegju Betanije i Betfage

[104] Kad kažemo direktnim putevima, ne mislimo tim kazati, te su putevi u realnosti morali teći ravno kao n. pr. linije XA, XB itd. na gornjoj slici. To nije moralo biti niti je potrebno pomišljati. Oni (putevi) mogli su (kao obično) i nešto krivudati, pa ipak direktno dolaziti k svome cilju. Inače ovakovo krivudanje, ako i čini možda dužinu puteva u realnosti megjusobno nejednakom, ipak ne može promijeniti geometrijsko-planimetrijskog odnosa, koji se temelji na zračnoj liniji i koji je u našem gore raspravljanom pitanju jedino objektivno mjerodavan.

— c. 700 metara, bilo još kakovo selo), a sam ide sa ostalim učenicima u Betaniju (Iv. 12, 1.), gdje mu prirediše večeru (6 dana prije Paske) i odakle će onda sjutradan (*τῇ ἐπαύριον* Iv. 12, 12.) svečano unilaziti u Jerusolim (Iv. 12, 12—19.; Mt. 21, 1—11.; Mr. 11, 1—10.; Lk. 19, 29—40.) jašući na magaretu, koje mu iz Betfage jamačno još isti dan na večer dovedoše učenici u Betaniju.[105]

Tim je ovaj specijozni čvor potpuno riješen. — Nejasnost u sva 3 inače a priori sinonimna izvještaja, nastala je jedino odatle, što Duh Sveti nije izrijekom spomenuo tačke, s koje ih valja promatrati, da izagju već na prvi pogled upravo matematički sinonimni.

A je li Duh Sveti morao tu tačku izrijekom označiti i protumačiti n. pr. s riječima: »I kad Isus približavajući se dogje na jedno raskršće, iz kojega se dade povući polukružnica, kojoj obod prolazi kroz Betaniju, tiče se idealnog kruga Jerusolima i ide kroz Betfagu, tako, te sva 3 mjesta stoje u udaljenosti polumjera prema središtu tako, te se prema tome može istinito kazati čas: približio se je Jerusolimu, čas: približio se Betfagi itd.?" — Je li Duh Sveti morao tako govoriti samo zato, jer je predvigjao, da će inače poslije 19 vijekova neki filosofo-eksegete proglasiti Njegove izvještaje »kontrarnim citacijama« i »aproksimativnim govorom«? Nipošto ne. On je pače višeputa u sv. Pismu kao namjerice zašutio tačke, s kojih valja Njegove izvještaje promatrati, jamačno zato, da ih mi sami proučavajući sv. Pismo pronagjemo; i ako ih ne bismo mogli ili znali pronaći, da svejedno čvrsto vjerujemo, e je Njegov izvještaj nepogrješiv.

Ovakovu jednu tačku, čini se, te smo danas uz pomoć Njegovu, dobro pronašli, što nam je tim milije, jer držimo, da je tim učinjen kraj onoj ponositosti, s kojom se ta poteškoća iznosi kao neriješivi i „očiti" error (bludnja) u sv. Pismu sa strane „egzegeta" école large (moderne) ad fucum faciendum protiv vlastitih pristaša, a u istinu protiv eksegeta, koji slijede

[105] I Betanija i Betfage bili su jamačno takogjer spojeni sa jednim priječkim putem, jer ne možemo suponirati, te su stanovnici idući jedni k drugima obilazili preko Jerusolima ili raskršća. — Da li je od raskršća išla glavna cesta ravno (XA) u Jerusolim, ne znamo. Čini se, kao da nije, nego da se je na tom mjestu samo glavna cesta dijelila na dva traka, od kojih onda jedan tekao preko Betanije, a drugi preko Betfage u Jerusolim.

stope sv. Otaca, i koji bi „očiti“ error (pogrješka) onda imao justificirati njihov otpad od doktrine otačke.

Ad D):

O. T. objicira: »Matej, Marko, Ivan kažu, da je Magdalena pomazala Isusa malo dana prije njegove smrti i to u Betaniji, Luka, da se je to dogodilo u Galileji mnogo vremena prije i u nekoj drugoj prigodi«.

Iz formulacije ove objekcije jasno proizlazi, te O. T. drži, da sva 4 evangjeliste govore o jednom te istom dogagjaju. Kada naime ne bi tako držao, onda niti bi mogao štogod govoriti o »ovim kontrarnim citacijama«, t. j. takovim od sv. evangjelista odnjekuda tobože citiranim izvještajima (= citacije), koji se megjusobno istiskuju (izlaze kontrarni), niti uopće o kakvoj »poteškoći«.

U smislu dakle objekcije pogriješili bi onda ovdje ili: a) »Matej, Marko, Ivan«, koji »kažu, da je Magdalena pomazala Isusa: *α)* malo dana prije njegove smrti i to *β)* u Betaniji« ili opet b) »Luka«, koji veli, »da se je to dogodilo: *α)* u Galileji *β)* mnogo vremena prije i *γ)* u nekoj drugoj prigodi.«

Sada, kako da se riješi taj čvor?

Odgovaramo: sasvim jednostavno. Kome naime nije do izvrtanja, nego do istine, te bez ikakvih predradsuda čita tekst sv. evangjeljâ (a ne prepisuje samo objekcije iz raznih »manuala«), jasno razabira, te sv. evangjeliste ne govore o jednom te istom dogagjaju, nego o tri različita dogagjaja.

O jednom naime govori sv. Luka 7, 36—50.; o drugom sv. Ivan 12, 1—8.; a o trećem sv. Matej 26, 6—13.; sv. Marko 14, 3—9., koja pošljednja dvojica govore o istom dogagjaju.

Sva tri dogagjaja prati onda jedan stalni momenat da Isusa maže neka žena, koja se zove čas grješnica (*ἁμαρτωλός* Luk 7, 37.), čas Marija (Iv. 12, 3.), čas jednostavno: žena (*γυνή* Mat. 26, 7. i Mar. 14, 3.).

Ako se sada pita, da li se tuj radi o više (3) različitih žena ili samo o jednoj, i ako samo o jednoj, tko je bila ta zagonetna žena, to odgovaramo: po mišljenju, koje se nama najviše svigja, radi se o sva 3 dogagjaja o jednoj te istoj ženi. To mišljenje naime bijaše već u vrijeme Origenovo (180—250) općenito. Piše on: „Multi — existimant de una eademque

muliere quatuor evangelistas exposuisse."[106] I opet: „unius mulieris sicut existimant multi."[107] To općenito mišljenje u doba Origenovo jest dobar znak za apostolski izvor, koji nije daleko.[108] Da je pako ta jedna te ista žena identična sa Marijom Magdalenom, sestrom Lazara i Marte, jasno je iz cijele crkvene tradicije, koja se najljepše odrazuje u Rimskoj liturgiji.[109] Inače pripominjemo, te bi samo po sebi bilo skroz irelevantno za istinitost triju različitih izvještaja, da li se radi o jednoj te istoj ženi (zvala se ona Magdalena, ili kako drugačije), ili opet o dvije ili tri različite žene. — Te okolnosti naime same po sebi ne bi ni najmanje dirale u istinitost triju različitih dogagjaja, jer 2 ili 3 različite žene mogu upravo tako sudjelovati u 3 slična, ali različita dogagjaja svaka po jedamput odnosno jedna do dvaputa, kao što jedna te ista može sama do 3 puta. Ali kad već tradicija i liturgija stoje samo za jednu — Mariju Magdalenu, nema smisla uz to ne pristajati.[110]

[106] PG. 13, 1721 B 13—15.

[107] Ib. 1723 E 3—4.

[108] Ovdje valja spomenuti, te je Origen sam (kako je poznato iz crkvene istorije i iz njegovih spisa) bio u mnogočem (u zasadama) prilično „moderan" čovjek svoga doba, tako te je s njegovim spisima bilo još nekoliko stoljeća poslije njegove smrti dosta jada u Crkvi. Mi ga citiramo samo kao svjedoka, jer u eksegezi (izuzevši Canticum Canticorum) on ne vrijedi mnogo. Odviše alegorizira. Inače rado ističemo njegovu silnu memoriju, eruditiju, golemu marljivost, kojom si je stekao časni pridjevak 'Ἀδαμάντιος (čelični).

[109] Isp. Missale Romanum die 22. Julii i Brev. Rom. die 29. Julii II. Noct. V. Lectio.

[110] Spominjemo to zato, jer O. T. u svojoj knjižici str. 42—3. prikazuje stvar — sofističkom stilistikom — tako, kao da su si „egzegeti stariji i mlagji" baš s tim inače skroz sporednim pitanjem (naime koliko je bilo žena !) „razbijali glavu". Piše on str. 42.: »Dobro je poznat onaj dogagjaj, o komu govore sva četiri evangjeliste, kada je „mulier peccatrix" pomazala Isusa. Obzirom na prilike mjesta, vremena i druge [n. pr. 1 put maže noge, 2 put glavu itd.] drukčije ga donose. Egzegeti i stariji i mlagji razbijali su glavu, da bi to nesuglasje [naime logično: s obzirom na prilike mjesta, vremena i druge] doveli u sklad«. — Ali sada on najedared prenaša (stilističkom i logičkom falacijom) os pitanja na drugo polje, koje s napomenutim prilikama mjesta, vremena i drugih nema ništa zajedničko, i nastavlja: »Neki mislili (Origen), da su tu bile do četiri različite žene, koje su Isusa pomazale; neki tri, neki dvije, neki samo jedna«. — Pripominjemo, te se svi ti razni »neki« imadu reducirati na samo jednog — Origena, koji sam (solus) iznosi, u teoriji mišljenje čas o 4, čas o 3, čas opet u praksi o 2 žene, a izrijekom svjedoči, te su u njegovo doba „multi" zastupali sentenciju, da se radi samo o jednoj ženi, koja je onda do 3puta pomazala Isusa. Isp. PG. 13, 1721, D 6—1723; G 13, 41 C—D i 48 A 6—15.

Pošto smo to razbistrili, promotrimo sada pobliže sva 3 dogagjaja.

U prvom maže Marija Magdalena Isusu noge i otire ih kosom svojom u kući nekoga Simona Farizeja, koji je pozvao Gospodina k sebi na gozbu. Simon mrmlja u sebi, što Isus dopušta, te Ga se žena grješnica dotiče. Ali Gospodin je brani lijepom parabolom od sumnja Simonovih i oprašta joj grijehe. — Taj dogagjaj, kako se iz bližeg i daljnog konteksta u evangjelju po sv. Luki razabira, zbio se je zaista negdje u Galileji prilično vrijeme prije smrti Isusove, pa se on već na taj način očito razlikuje od dogagjaja, što ga opisuje evangjelje po sv. Ivanu, gdje Magdalena maže Gospodinu noge i otire ih kosom svojom, ali ne negdje u Galileji, nego u Betaniji kraj Jerusolima, gdje mu prirediše večeru *(δεῖπνον)* 6 dana prije Pashe, odnosno smrti Njegove. I ovom zgodom mrmlja netko, ali to nije više Simon Farizej nego Juda Iskarijot, koji prigovara glasno: zašto se dragocjena mast nije radije prodala za 300 srebrnika i to dalo siromasima. Ali Isus mu reče: »Pusti je *(ἄφες αὐτήν;* Vulg. krivo: sinite eam), da ju (mast) spremi za dan ukopa moga". I predvigjajući, što će se dogoditi za 4 dana dodaje općenito: „Siromahe imadete uvijek sa sobom, a mene nemate uvijek". Prilike su dakle ovdje skroz drukčije, nego je to bilo u kući Simona Farizeja. Ovdje nema više parabole niti Gospodin oprašta ženi grijehe.

Ta večera u Betaniji bila je, kako rekosmo, 6 dana prije Pashe, t. j. u večer onog istog dana, kada je Isus s onog raskršća, o kojem smo govorili u pregjašnjoj poteškoći, poslao dvojicu učenika u selo pred njima (Betfagu), a sam je onda s ostalim učenicima zakrenuo na lijevo u Betaniju, gdje ga ugostiše i Marija Mu noge pomaza. Sjutradan *(τῇ ἐπαύριον* Iv. 11, 12.), t. j. 5 dana prije Pashe, svečano je unišao u Jerusolim jašući na magaretu. Na večer se je iz Jerusolima vratio u Betaniju (Mat. 21, 17.; Mar. 11, 11.). Slijedeći dan, t. j. 4 dana prije Pashe, opet igjaše u hram (u Jerusolim), gdje je držao divne besjede, a pod večer izlazaše iz grada, koji bješe uslijed Pashe, što se približavala, negdje prepun stranaca.

Tako su prošla 4 dana od one večere, u koje vrijeme bi Gospodin po danu *(τὰς ἡμέρας)* naučao u hramu, a noći *(τὰς νύκτας)* bi proboravio *(ηὐλίζετο)* izvan grada na gori maslin-

skoj (Betanija), da u jutro opet ide u hram, gdje Ga narod već rano čekaše (Luk. 21, 37—8.).

Pošto je Isus 2 dana prije Pashe svršio sve svoje divne besjede (Mat. 25, 46—26, 1—2.) prirediše Mu opet u Betaniji, i to u kući nekoga Simona Gubavoga *(λεπροῦ)*[111] drugu gozbu (Mat. 26, 6—9, Mar. 14, 39.).

Tada pristupi k Isusu (za vrijeme gozbe) po trećiputa Magdalena sa finom posudom od alabastra, u kojoj bješe dragocjena mast i razbivši je *(συντρίψασα* Mr. 14, 3) pomaza Ga po glavi *(κατέχεεν ἐπὶ (κατὰ) τῆς κεφαλῆς)*, kako to imadu suglasno sv. Matej i Marko. Već iz ovoga se vidi, te je to dogagjaj različit od pregjašnjega. Tamo žena ne razbija posude i maže noge, a ovdje razbija i maže glavu.

Dok je prije 4 dana glasno mrmljao samo Juda Iskarijot, koji bješe u pogledu imutka daleko osjetljiviji, mrmljaju sada i drugi apostoli, jer im se jamačno činilo nešto odviše, da se u roku od 4 dana po drugiputa rasipa vrijednost, što se je mogla prodati za novac (300 dinara), kojim bi se, prema izjavama nekih učenika Gospodinovih kod Mar. 6, 37., moglo za nevolju kupiti hljeba za ništa manje nego 7500 ljudi.[112]

Po ljudski dakle sudeći razumijemo, zašto sada jedni od učenika vele: »Čemu taj gubitak? To se je moglo za skupe novce *(πολλοῦ)* prodati i dati siromasima (Mat. 26, 8—9)«; a drugi opet, koji se sjećahu, na koliko je Juda 4 dana prije procijenio dragocjenu mast, te videći, kako je sada Magdalena i finu posudu razbila, opet kažu: »Čemu taj gubitak? To se je moglo prodati za više *(ἐπάνω)* od 300 dinara i dati siromasima«.

[111] Ime Simon veoma je često kod Židova. Zato se je obično upotrebljavao za razliku kakav epiteton n. pr. Simon Petar (od Gospodina tako simbolički nazvan: Mat. 10, 2. itd.), Simon Zelot (Luk. 6, 16.), Simon Kananej (Mat. 10, 4.), Simon Byrseus (kožar) (Act 10, 6.), Simon Farizej (Luk. 7, 36.) i ovdje Simon Lepros (Gubavi), kojega je jamačno Gospodin izliječio od gube.

[112] Kažu naime kod Mar. 6, 37. učenici Gospodinu: »Da idemo i kupimo za 200 dinara hljeba i dademo im (5000 ljudi, bez žena i djece) jesti«! A eto, ova dragocjena mast izlivena u 2 navrata mogla se je prodati zajedno i za više od (300 + 300) 600 dinara, čim bi se za silu kupilo hljeba i za 15000 ljudi. Razumljiv je dakle, ako i neumjestan, gnjev učenika, što se barem drugiputa nije prodala mast. — Kakova je pak to vrijednost negdje bila u očima Jude, vidi se i odatle, što je on scijenio za vrijedno prodati Isusa i za 20 puta manje, t. j. za ciglih 30 dinara. Iz svega ovoga ujedno vidimo, kako velika duša bješe Marija Magdalena poslije svoga obraćenja

Isus pako, kao što je prije 4 dana ukorio Judu i lako aludirao na druge apostole, koji su jamačno i prviputa štogod u sebi pristajali uz Judu, sada ih direktno kori, i to sličnim i mjestimice jednakim ukorom, kao prije Judu, jer je i njihov prigovor bio sličan odnosno jednak Judinom.

Specijozniji naime prigovor nego je bio Judin, nije se zaista mogao naći, ako se već htjelo što prigovarati. A opet niti odgovor na ovako specijozni prigovor nije se mogao dati bolji, nego ga je dao Gospodin. Odatle prviputa i drugiputa slični prigovori i odgovori.

Na pitanje, kako to, da se apostoli nijesu sjetili prijašnje Gospodinove opomene, da siromahe imadu uvijek sa sobom, a Njega nemaju, lagan je odgovor. Ona opomena naime, ako i glasi općenito, vezana je na ukor, što ga Gospodin daje Judi, te je lako, da je apostoli nijesu onaj čas na se niti protegnuli. Ali ako su je i protegnuli, mogli su je poslije 4 dana upravo tako zaboraviti, kao što je Petar zaboravio samog Gospodina, iza kako se je jedva 4 sata prije gotovo zakleo, da će s njim i u tamnicu i u smrt poći (Lk. 22, 33.).

To je, eto naše obrazloženje triju donekle sličnih, ali inače megjusobno različitih dogagjaja, u kojima je Marija Magdalena pomazala Isusa. Tko ih čita u kontekstu, mora doći do istoga rezultata, koji jedini onda odgovara i istini i razumu i srcu.

A O. T.?

Njegovo obrazloženje (budući da stoji na stanovištu, te se radi u sva 3 slučaja o jednom te istom dogagjaju) imalo bi prema definiciji „ljudskog načina govorenja“, što ga on naziva »aproksimativnim«, te prema nekim praktičnim aplikacijama tog „govora“, glasiti (ako logično prema svojim izvodima misli i govori) ovako:[113]

»Glavno u sva četiri evangjeoska izvještaja jest fakat, da prigodom gozbe neka žena maže Isusa, da tom zgodom netko mrmlja, a Isus, da ženu brani i kori onoga, koji mrmlja. To troje htjeli su evangjeliste istaknuti, na to su oni smjerali i u tome se slažu. Glede prilika pako mjesta, vremena i svih drugih, koje se u njihovim izvještajima spominju [a protive si — moja op.!],

[113] Služimo se po mogućnosti svuda vlastitom frazeologijom O. T., koju uzesmo iz njegove knjižnice str. 36—7. i str. 43—44. Zaradi toga je onda u zagradi prigodice i razjašnjujemo svojijem opaskama.

„govore oni ljudskim načinom govora, koji bude u tim slučajevima aproksimativan.“ Prema tome: kad Luka meće dogagjaj u Galileju, a Matej i Marko i Ivan u Betaniju, to je govor »aproksimativan«. Isto tako samo je »aproksimativno« rečeno, da je gozba jedamputa bila u kući Simona Farizeja, a drugi puta kod Simona Gubavoga. Nekakav Simon bio je valjda po srijedi, ali koji, to evangjeliste „nije“ bilo „vele briga“. Kod te gozbe je onda, kada je žena mazala Isusa (»aproksimativno« je rečeno jedamputa »glavu«, a drugiputa »noge«) netko mrmljao. Ali tko je mrmljao, »ne zasijeca nimalo u bitnost dogagjaja (ali zasijeca u istinitost njegovu — moja op.), niti je to njima glavno, da istaknu (a istinu in concreto jest njima glavno da istaknu — moja op.). Zato kad Luka veli, da je mrmljao Simon Farizej, Ivan opet Juda Iskarijot, a Matej i Marko – da su bili apostoli, koji su mrmljali — to je aproksimativno rečeno. Isto tako i „glede drugih okolnosti, koje su taj takat pratile“, a nijesu zasijecale u bitnost (!!) dogagjaja, evangjelistima „nije“ bilo „vele briga“. U tim stvarima »različito pričanje (sic!) četiriju evangjelista“ nije drugo, nego „ljudski način govora, koji bude u tim slučajevima aproksimativan“. Evangjeliste kazaše doduše »nešto o mjestu (Galileja u kontekstu, Betanija — izrijekom) i vremenu (»malo vremena (6 dana i 2 dana) prije smrti« Isusove, i »mnogo vremena prije« — „ali sve to aproksimativno, kako“ im „se čini, da je moglo biti« itd.

Tako bi imalo glasiti rješenje ove poteškoće u smislu definicije i nekih praktičnih aplikacija Talijinog »aproksimativnog« govora, što nam ih je ostavio, da se s njima »čitalac Biblije pred poteškoćama bude znao orijentirati«. Megjutim on sam se je očito bojao (valjda radi cenzure) ovako »orijentirati«, jer je jamačno predvidio, te bi iz ovako cjelokupnog primjera i onaj, koji možda rijetko čita Bibliju (ali je ipak poštuje kao pisanu riječ Božju), lako pregledao, što znači za Božanski ugled sv. Pisma taj »aproksimativni« govor. Zato je on u positivnom dijelu svoje knjižice, gdje je trebalo pomoću »aproksimativnog« govora riješiti onaj primjer, odnosno (kako se tamo str. 43. izražava) »svesti u sklad« – »različito pričanje (!!) četiriju evangjelista — najedared izvještaj sv. Luke, koji je bio najpogibeljniji, da temeljito raskrinka njegov »aproksimativni« govor, vještom stilističkom gestom izlučio iz pretresa („različitog pri-

čanja četiriju evangjelista"). Zadovoljio se je samo sa jednom »hronološkom netačnošću«, koju je umjetnim načinom (proglasivši 2 različita dogagjaja — istim dogagjajem) izazvao „izmegju Ivana s jedne strane, a Mateja i Marka s druge". Ta „hronološka netačnost" (eufemističti mj.: pogrješka) činila mu se onda manje napadna i pogibeljna, ako je poslije raznog stilističkog i logičkog krivudanja,[114] napokon proglasi: aproksimativnim govorom. On je to učinio (str. 44.).[115] Ali iza toga nije zaboravio odmah ponovno »kazati« — »čitaocu Biblije«, kako „hagijografi govore humano modo" i kod toga na prvom mjestu spomenuti i tako upozoriti »čitaoca« na svoj »aproksimativni« govor.[116]

[114] Jednu stilističko-logičku falaciju u tom odlomku spomenuli smo već prije. Isp. Bog. Smotra 1916. br. 3. str. 267—8. — Ovdje izbrajamo još slijedeće, koje se ovdje (str. 43.) nalaze: 1) redak 13: »od 6 dana« mj.: od 4 dana; 2) redak 13/14: »isti dogagjaj« mj.: slični (jednaki) dogadjaj; 3) redak 14/15. »istim prilikama« mj.: sličnim (jednakim) prilikama; 4) redak 28. »svukud u Bibliji« mj.: ovdje; 5) redak 32. »označiti čas i sat« mj.: označiti dan itd. — Te sve stilističko-logičke doskočice imadu onda stanovitu prozirnu svrhu, koja će s vremenom sama izaći na vidjelo. Pripominjem samo, te tako rade ponajviše oni, koji su si već unaprijed svijesni, da u svojim spisima ne propagiraju baš svijetlu nauku. Istina naime nije se nikada sakrivala za logičko-stilističke falacije niti za dvolične izraze i znakove.

[115] Kod toga je naravski zašutio izrijekom spomenuti, da njegova »hronološka netačnost« u brojevima zaobučena sad u »aproksimativni govor« logičnom nuždom involvira »aproksimativni govor« i u svim drugim različitim momentima, koji se nalaze istaknuti u evangjeoskim izvještajima po sv. Mateju, Marku i Ivanu.

[116] Ib. str. 44. — Kakogod se naime O. T. inače sa velikom slobodom na račun sv. Pisma razbacuje sa: kontradikcijama, kontrarnim relacijama, kontrarnim citacijama, očitim pogrješkama i znanstvenim i historičkim (u Bibliji) itd., to je u drugu ruku veoma oprezan, kada dogje do lomljenja hljeba, t. j. kad bi trebalo, da sam jedared — jasno protumači sve te silne kontradikcije, kontrarne relacije, što ih iznosi (tobože) protiv Prata, a u istinu protiv nas, koji u eksegezi slijedimo stope sv. Otaca. On ih tada (izuzev Mt. 27, 9., gdje je jamačno mislio, da će se moći skrivati za legja sv. Augustina) jednostavno ne tumači, nego — podavši definiciju svog »aproksimativnog« govora — ostavlja onda »čitaocu Biblije«, neka se sam »orijentira«. Tim je naravno postigao svoju svrhu: s jedne strane sebe izbavio od *opasnosti*, da se *tumačeći* svoje »*kontrarne citacije*« *pomoću* »aproksimativnog govora« odviše ne izda i da mu tako knjižica kod cenzure eventualno ne zapne, a s druge strane je svoju (eksegezi Otaca protivnu) nauku svejedno propagirao. Čitatelj naime (kojemu Talijine „teorije" imponuju) će se sada (pošto je knjižica, uslijed upravo idealno provedene igre dvoličnih znakova i izraza od naslova na koricama do zadnje stranice

Za to smo se mi onda potrudili, te se malo prije (t. j. iza našeg pravog tumačenja) kao »čitaoc Biblije« pred ovom poteškoćom »orijentirali« onako, kako smo to, prema njegovim definicijama i izjavama, najtačnije mogli. Učinili smo to, ut opposita iuxta se posita eo magis elucescerent i da može svatko izabrati: ili ono prvo naše odnosno prema principima otačkim ili ovo drugo prema novim principima O. T. Samo valja kod toga barem jednom pročitati izvještaje u sv. evangjelima i tada držati na pameti, te je sv. Pismo riječ Duha Svetoga.

(Nastavit će se.)

---

zadobila imprimatur), orijentirati prema ostavljenim definicijama »aproksimativnog« i »dubitativnog« govora bona fide sasvim slobodno, tim slobodnije, što upravo fascinirajući mora djelovati na čitatelja ponovna Talijina tvrdnja, kako „hagijografi govore humano modo" (u prvom redu aproksimativno), potencirana s daljnom tvrdnjom, da će to „ostati uvijek istina". (Str. 44.) —

I ja sâm sam iz početka ako i ἀέκων srcem mislio, te je to zbilja istina. Ali kad sam proučio encikliku „Providentissimus", na koju se on inače u tom pogledu poziva, onda sam uvidio, da je ta tvrdnja jednostavna varka. Osvjedočio sam se naime na licu mjesta, kako je O. T. (ako nije sve iz kakvog „autora" preuzeo) u Leonovoj enciklici (c. 28.) vješto izmijenio dvije riječi: 1) significare (označiti) sa loqui (govoriti) i 2) mos (običaj) sa modus (način) i onda tvrdnju Lava XIII., koja se odnosi samo na stvari vidljive (res physicas apparentes), t. j. stvari, koje svaki dan izvana gledamo i o kojih unutarnjoj konstituciji možemo se svaki čas osvjedočiti — prenesao svojim općenito formuliranim 3ćim principom na stvari nevidljive (res historicas, hronologicas etc.), koje niti smo kada vidjeli, niti ćemo ih do sudnjega dana gledati, da se o njima uzmognemo osvjedočiti. — Slično sam iz početka mislio, te je istina i ono, što tvrdi o sv. Augustinu, koji da uči, te nas hagijografi nijesu namjeravali (po)učiti (secundum veritatem) u onom, što nam nije korisno za spasenje, a kad tamo sv. Augustin (De Genesi ad litt. Lib. 2. c. 9. n. 20.) piše, da su sv. pisci (hagijografi) takove stvari izostavili (maiore prudentia nostri auctores (sv. pisci) omiserunt) iz Sv. Pisma, dok je O. T. to navrnuo onamo, kao da se takve stvari nalaze in concreto u njihovim spisima, kako se to razabira iz praktične svrhe i aplikacije njegovih principa.



Bilješke iz bogoslovske literature.

Biblijsko-prevodilačka bilješka.

Psalam 1, 1.

Piše: Dr. A. Sović.

Prije nekoliko vremena izašao je u „Kat. Listu“ (br. 5. o. g.) članak pod naslovom: »Et in cathedra pestilentiae non sedit«, iz kojega razabiramo, te naš marljivi radenik na polju biblijsko-eksegetske znanosti O. P. Vlašić, sprema izdanje zamašnog djela pod naslovom: »Psalmi Davidovi na temelju hebr. teksta protumačeni, osobitim obzirom na Aleks. i Vulg. prijevod«. Djelo je još u rukopisu (neštampano) i — nedovršeno. Iz njega nam on u spomenutom članku iznosi kao neki specimen prijevod i tumačenje 3ju stihova retka prvog Psalma 1., te »kritičko-filološka opažanja« k stihu 3ćem istog retka (k stihu 1. i 2. izostavljena su takva opažanja). — Iz članka ujedno razabiramo, te je on nakanio još koji puta iznijeti iz te svoje radnje prijevod i tumačenje kojeg nejasnijeg mjesta pojedinih Psalama. On to čini s nakanom, da u jednu ruku već sada pripomogne boljem razumijevanju Psalama i prema tome pobožnijem recitovanju sv. časoslova, a u drugu ruku, da tim načinom ponuka koga toga (»koji se ovim pitanjima bavi«), ne bi li i takav proučio dotično mjesto, te ga upozorio na kakovu manjkavost u njegovu prijevodu, da uzmogne onda razložne opaske uzeti u obzir pri eventualnom štampanju cijele radnje.

Budući da smatramo ovo pothvatanje O. P. Vlašića u svakom pogledu važnim i praktičnim, pripravni smo, koliko nam je moguće, odazvati se želji njegovoj, te k iznesenom prijevodu i tumačenju Ps. 1. 1. prisloniti neke naše opaske u nadi, te će izmjena misli pokoristiti dobroj stvari.

Da započnemo.

1. Redak 1. Psalma 1. glasi u prijevodu O. Vlašića ovako:

»Blago čovjeku, koji ne ide na vijeće bezbožničko,
i na putu grješnika ne stoji,
i u društvu podsmjevača ne sjedi«.

Isti redak glasi u hebrejskom (masoretskom) izvorniku (= M) odnosno u Aleksandrijskom prijevodu (Septuaginta = LXX) i Vulgati (= V) ovako:

M	M (u transkripciji)
אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים	Ašre haiš ašer lo halakh baacath rešaim,
ובדרך חטאים לא עמד	ubhedherekh chattaim lo amadh
ובמושב לצים לא ישב	ubhemošabh lecim lo jašabh.
LXX.	**V.**
Μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν,	Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum,
καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη,	et in via peccatorum non stetit
καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν.	et in cathedra pestilentiae non sedit.

Pita se, da li gore naveden hrvatski prijevod odgovara hebrejskom (M) izvorniku (odnosno LXX i V.)?

Ogledajmo iznajprije 1. stih, koji glasi:

»Blago čovjeku, koji ne ide na vijeće bezbožničko«.

Ako isporedimo taj stih sa prijevodom Daničićevim, opažamo, te je odanle doslovno preuzet. To ipak ništa ne smeta, jer g. prevodilac sam priznaje, te se redovito služi jezikom (t. j. in concreto: prijevodom) Daničićevim, gdjegod vjerno odrazuje smisao izvornika. To je, da pripadom spomenemo, i jedino ispravan put, jer mi jezično ljepšeg prijevoda od Daničićeva nemamo i ne možemo imati. On je u tom pogledu remek-djelo prvoga reda, s kojim se je pok. Daničić, kako je to pošljednje dane života svoga pred prijateljima sam često sa zadovoljstvom spominjao, mnogo namučio i natrudio — u korist svome narodu.[1] Zato ga valja s te strane poštivati.

Ali druga je stvar vjernost Daničićeva prijevoda u pojedinim versovima sv. Pisma.

Tuj treba biti na oprezu i svaki vers tačno ispitati, jer Daničić, ako je i imao (kako ćemo malo kasnije vidjeti) za podlogu svoga djela jedan vrstan (doslovni) latinski prijevod iz Hebrejskoga, ipak sam nije poznavao hebrejskog jezika.

Zato se sada pita, da li Daničićev prijevod i na ovom mjestu o kojem baš radimo, doista vjerno odrazuje smisao izvornika tako, te ga je naš g. prevodilac smio odanle bez promjene uzeti.

[1] Isp. „Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti“, knjiga LXXVII. s. 197.

Držimo, da ne.

Smisao naime i tačan prijevod hebr. izvornika jest ovo: »Blago čovjeku, koji ne hodi (t. j. ne živi) po savjetu bezbožničkom«.

Jasno to proizlazi iz analize izvornog teksta. Hebrejska naime riječ עֵצָה ('eca) odnosno עֲצַת ('acath), za koju Daničić imade »vijeće«, znači po hebrejskim rječnicima: savjet, svjet, V: consilium, a nipošto »vijeće«, koja potonja riječ opet u hrvatskom znači: sabor, zbor, gdje se vijeća, odnosno i samo vijećanje (deliberatio).[2] S ovim je onda u najužoj svezi, što u hebr. izvorniku glagol הָלַךְ (halakh) (= ići, hoditi) nije spojen sa prijedlogom אֶל (el) ili לְ (l(a), što bi značilo: ići na; nego sa prijedlogom בְּ (b(a) što onda znači: hoditi po, prema (secundum, ad). Glagol הָלַךְ (halakh) nadalje ne znači samo: ići, hoditi, u materijalnom smislu, nego imade u hebrejskom vrlo često i tropsko (preneseno) značenje: živjeti, provoditi način života prema stanovitim načelima. Da je tome tako, može se vidjeti n. pr. u velikom Drachovom rječniku, gdje se baš ove riječi našeg stiha, o kojima besjedimo, navode (hebrejskijem slovima) i tumače sa: vivit secundum consilium impiorum.[3]

Prema tome je dakle izvan svake sumnje, te se pravi smisao hebr. izvornika odrazuje jedino u prijevodu: »Blago čovjeku, koji ne hodi po savjetu bezbožničkom«, odnosno »koji ne živi po savjetu bezbožničkom«. U prijevodu čini nam se ipak bolje ostaviti trop nerazriješen (t. j. hoditi mj. živjeti), da se tako sačuva originalnost frazeologije sv. Pisma.

Ovakav prijevod traži onda i narav moralne pouke, što se u njemu krije. Samo u ovom smislu naime jest moralni nauk, što ga sadržaje redak, vazda istinit. U prijevodu Daničićevu to nije. Netko naime može ići na vijeće bezbožničko, a da za to ne mora biti zao čovjek — i kao [indirecte barem] biti isključen od blaženstva. Tako n. pr. Josip iz Arimateje išao je kao *βουλευτής* (vijećnik) na vijeće, koje je zaključilo ubiti Isusa, pa ipak sv. Pismo veli za njega izrijekom, te je bio čovjek

[2] Isp. Iveković-Broz, Rječnik II. P—Ž str. 715.

[3] Paulus Drach, Catholicum Lexicon Hebr. et Chald. p. 162. col. a. Isp. takogjer Iveković-Broz, Rječnik Hrvatskoga jezika I. A—O. str. 379.: **hoditi** .... 1 b) *u prenesenom smislu, u bibliji* hoditi: *držati što, držati se čega, žirjeti po* .....

dobar i pravedan, koji nije pristao na zaključak (savjet) bezbožnika. (Luk. 23, 20—1.) Isto tako Nikodem ide na slično vijeće, ali na njem brani Isusa govoreći: „Zar zakon naš sudi čovjeka, ako ga prije ne sasluša?" (Iv. 7, 51.) Nije dakle po sebi zlo ići na vijeće bezbožničko i ne isključuje od blaženstva; pače može biti stvar dobra, da se osujete opake namjere itd. — S druge strane pako može netko i ne ići na vijeće bezbožničko, a da uza sve to nije blažen, jer se s kakvagod razloga (n. pr. ljudskog obzira) namjerice apsentira od polaska na vijeće, ali praktično ipak živi po zaključcima (savjetu) vijeća bezbožničkog. U tom smislu bi onda u 1. stihu promatranom za sebe bila uključena kriva moralna nauka, kao da je naime dosta za blaženstvo, te netko ne ide na vijeće bezbožničko, a za praktično življenje nije se bojati.

U smislu pako, kako smo mi preveli, jest svaka kriva nauka isključena, odnosno moralna nauka je sa svake strane čista i svijetla. U tom smislu jest irelevantno, da li tko ide ili ne ide na vijeće bezbožničko, glavno je, da ne živi (hodi) po načelima (savjetu) bezbožničkom. U tom je onda blaženstvo (ašre) čovjeka.

S hebrejskim izvornikom se potpunoma slaže i prijevod LXXin i Vulgatin, koji upravo ropski odrazuju smisao izvornika. LXX. naime kaže: *ἐπορεύθη ἐν βουλῇ*, a ne *εἰς βουλήν*. Isto tako Vulgata: abiit in consilio; ne: in consilium. Ništa pako ne smeta, što se Vulgata ovdje služi sa složenim glagolom: ab-ire mj. ire. Glede složenica latinskih glagola u Psaltiru Vulgatinu vrijedi naime slijedeće pravilo, što nam ga daje vrsni poznavalac Psalama dr. M. Mlčoch: »Vulgata saepe utitur verbis **compositis** (autor potcrtao) pro simplicibus; v. c. abire pro: ire, ambulare; retribuere pro: tribuere« itd.,[4] te tom prilikom još izrijekom upozoruje na naš stih.[5]

Prema tome dakle Vulgatin: abire = ire, ambulare. Prijedlog »in« pako (LXX.: *ἐν*), koji u Vulgati dirigira ablativ, a ne akuzativ (u grč. dativ), valja uzeti u smislu: »secundum, ad«, što onda posve odgovara značenju hebrejskog prijedloga בְּ (bᵉ).

Ako se pita, kako je Daničić došao do svoga prijevoda, odgovaramo slijedeće:

[4] Psalterium seu Liber Psalmorum, Olomucii 1890. p. 16.
[5] Ib. p. 18.

Daničić je svoj prijevod Sv. Pisma St. Zavjeta načinio prema latinskom tekstu (prijevodu) Immanuela Tremellius-a[6].

To je jasno iz njegove korespondencije sa agentom britanskog biblijskog društva Millardom, koja se čuva u našoj akademiji.[7] U listovima mu se (jer nije znao hebrejski, što e u drugim prilikama conditio sine qua non) nalaže da imade za podlogu uzeti baš Tremellijev prijevod, koji spada u najvrsnije megju svim (doslovnim) prijevodima sv. Pisma iz Hebrejskoga. Društvo samo pribavilo mu u tu svrhu jedan in folio eksemplar Amsterdamskog izdanja iz 17. v., koji je Daničić poslije morao vratiti. Kao pomagala služili su mu tekstovi Septuaginte, Vulgate i neki noviji, navlastito slavenski prijevodi, ali rečeni Tremelli-jev tekst jest njegov pravi izvornik.

U tom tekstu pako (pri ruci mi je jedan in folio eksemplar iz g. 1596., koji mi je liberalno poslala sveučilišna biblioteka u Budimpešti) glasi 1. stih: »Beatus est vir ille, qui non ambulat in consilio improborum«, dakle u glavnom kao i LXX. i Vulgata. — Budući da Daničić, kako već prije rekosmo, nije

[6] Immanuel Tremellio * 1510. u Ferrari u Italiji od židovskih roditelja, kasnije (1540.) pokršten i prešao na protestantizam, koji se u svojim počecima od mnogih neupućenih (kakav bješe i Tremellio) smatrao kao neka reformacija pravog kršćanstva na bolje. Profesor u Heidelbergu. † 1580. u Sedanu. Bješe u svoje doba jedan od najučenijih poznavalaca semitskijeh jezika; navlastito poznavaše temeljito jezik hebrejski. Njegov prijevod (prvo izdanje 1579. u 2 toma in folio Frankfurt na M.) veoma se cijenio i bio često izdavan. U njemu se nalaze prevedene (od ruke sinovca i pomagača Tremellijeva — Franciska Junius-a) i Sv. knjige t. zv. drugokanonske, koje inače protestanti izlučuju iz sv. kanona. — Daničić ih nije preveo, jer se čudnim načinom nije nitko od naših dosjetio, te valjanom čovjeku (koji je živio od svog pera) ponudio kakvu nagradu za trud, kako je to dobivao (32 dukata po arku) prevodeći Sv. Knjige prvokanonske — od tugjina. Šteta je to (makar bješe laik i Srbin; Theodotion bijaše, da pripadom spomenem, krivovjerac Ebionita, pa je ipak cijela Crkva prihvatila njegov prijevod knjige Danijelove odbacivši LXXin), jer se po svoj prilici ne će tako brzo naći čovjek, koji bi na području klasična jezika dostigao Gjura Daničića, i u jednakom jezičnom genreu znao prevesti Sv. Knjige t. z. drugokanonske; dok bi se laglje mogao naći tkogod, koji bi umio tačno revidirati i ispraviti njegov prijevod. Upravo je zanimivo, kako oni u Londonu nijesu promašili pravi čas.

[7] Posebnu studiju o tom predmetu sprema za našu akademiju g. Radivoj Vrhovac, ravnatelj gimnazije u Srijem. Karlovcima, kojemu ovdje zahvaljujem na mnogim informacijama o rečenoj korespondenciji (svega 88 listova).

znao hebrejski (sam to izrijekom priznaje u jednom pismu na Millarda i nadodaje, kad bi bilo nade, da će se skoro roditi čovjek, koji bi znao srpski i hebrejski, nikada se on ne bi toga posla laćao), to nije čudo, da Tremellijev hebraizam: »ambulat in consilio« nije pravo razumio i — krivo ga razriješio.

Toliko o 1. stihu.

Glede vjernosti prijevoda O. P. Vlašića u 2. i 3. stihu nemamo ništa primijetiti, jer po sebi sasvijem tačno odrazuje izvornik. Jedino čini nam se, s obzirom na hrvatsku jezičnu stranu, da je u 2. stihu elegantniji prijevod Daničićev, koji glasi: »i na putu grješničkom« nego kako to imade O. Vlašić »i na putu grješnikâ«. Pa i konsekventnost traži Daničićevu dikciju, jer, ako se je hebrejska imenica bez artikula רשׁעים (rešaim — impiorum) u 1. stihu prevela sa pridjevom »bezbožnički«, onda bi valjalo i sa njezinim (bez artikula) imeničnim sinonimom u 2. stihu חטאים (hattaim — peccatorum) slično postupati, te ga prevesti sa pridjevom: grješnički. — Konsekvenca bi to tražila i za 3. stih, gdje je onda Daničić, valjda ut variatio in fine delectet, imenicu »podsmjevači« opisao sa: »nevaljali ljudi«, koja uslijed kompozicije ne podnosi promjene u pridjevno (adjektivno) stanje. Inače pripominjemo, te je Daničić imenicu: לץ (lec), koja dolazi u Hebrejskom tekstu svega 17 puta, u 16 navrata preveo sa: »podsmijevač«; jedino ovdje mu se izmaklo »nevaljali ljudi«, premda i Tremellius imade »derisorum«. Tuj je dakle prijevod O. P. Vlašića mnogo korektniji i tačniji od Daničića, koji je očito nešto preopširno uzeo i opisao imenicu: lec (derisor).

Prema svemu, što smo doslije kazali, glasio bi u svakom pogledu ispravan prijevod Ps. 1, 1. ovako:

»Blago čovjeku, koji ne hodi [živi] po savjetu bezbožničkom
i na putu grješničkom ne stoji,
i u društvu podsmjevačkom ne sjedi«.

Što se tiče »kritičko-filoloških opažanja«, koja stoje pred prijevodom i tumačenjem O. Vlašića, ali se odnose samo na 3. stih, valja reći, da su ona najbolji dokaz za njegovo inače solidno nastojanje i rad. Jedino valja primijetiti, da hrvatska transkripcija hebrejskog slova צ ne podnosi »z« već »c« ili »s« (dakle: lecim mj. lezim). Isto tako (i s obzirom na neke druge članke) pripominjemo, da u transkripciji nije zgodno reprodu-

cirati t. z. ׳ (jod) quiescens sa hrvatskim »j«. Takav ׳ je naime u staro doba (uslijed nestašice vokalnih znakova) služio kod čitanja za oznaku vokala: i, e (= mater lectionis), a sada se (pošto je Biblija od Masoreta punktirana) kaže za nj, da miruje (quiescira) na tim sebi homogenim vokalima (i, e), dolazili oni sad na sredini ili na kraju odnosne riječi. To drugim riječima znači, te se takav ׳ u Hebrejskom danas uopće ne izgovara. Zato: ašre mj. ašrej; haššeminith mj. haššemijnit itd.

Bilo bi nam drago, da nam je O. P. Vlašić pružio u prijevodu čitavi prvi Psalam sa cijelim komentacijonim aparatom. Tada bismo mogli dobiti jasniju sliku o zamišljaju njegova djela.

Apologetska sitnica.

Da li može privatnu ili javnu molitvu zamijeniti u čovjèku svijest dužnosti prema naravnomu moralnomu zakonu.

1. Kant je kušao, da kršćansku vjeru svede na samu etiku, a u kršćanskim tajnama nije vidio drugo osim slika, kojima su simbolovana svojstva ljudske naravi i ideali etičke savršenosti, prema kojima treba ljudsku narav pročišćivati, upopunjivati, usavršivati. Kant je pokušao da skine sa kršćanske religije nadprirodno odijelo i nju svede u granice same prirodne etike. U svomu djelu »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« uvodi čovjeka u kraljevstvo Božje, a to je kršćanstvo. Tu čovjek mora, govori Kant, da Bogu služi budeći u duhu svomu svijest i osjećaj dužnosti prama moralnomu zakonu; a u tomu je ono, što se zove privatna molitva.

»Molitva, nastavlja Kant, ako se smatra kao jedna obredna služba Božja i stoga kao sredstvo milosti, takovo je shvaćanje praznovjerje, jer je to naprosto jedna želja otkrivena jednomu biću, koje ne treba, da mu se otkrivaju ni namjere ni osjećaji. Uslijed čega Bogu se ne pruža nikakova služba, jer tu nema nikakove dužnosti, koja bi se morala smatrati Božjom zapovijedi. Duh molitve, koji bi morao bez prestanka biti u našemu srcu, sastoji se u tomu, kada se ima iskrena želja Bogu ugoditi u svim našim djelima, to jest, kada budemo mi ovršili svako naše djelo i to bude popraćeno na-

mjerom, da se to čini na službu Božju. Ova namjera (bila ona samo nutarnja) može se zaodjesti i u riječi, ali u tomu slučaju ne dobiva višu vrijednost od jednoga sredstva, koje smjera na to, da naime u nama ožive onu svijest i osjećaj, a neposredno ta riječ ne ima nikakova snošaja sa Božjim odobravanjem i ugodnosti, što bi Bog odatle crpsti mogao. Inače svak i ne trebuje ovoga sredstva, naročito u slučaju, kada se svijest i osjećaj ovi učvrsti i podigne. U ovomu slučaju »Duh molitve« u čovjeku ostane osamljen, a riječ (dajbar za našu subjektivnost nekorisna) valja da pade. Jer riječ, kao svako drugo sredstvo, koje indirektno smjera na jednu svrhu, oslabila bi krepčinu moralne ideje, pobugjene u nutarnjosti našoj, što mi zovemo: pobožnost.[1]

2. Molitva je nužna posljedica onoga čina, što se zove religijozni kult, komu je oslon religiozno uvjerenje. Kod svih naroda, svih vremena, bili oni kulturni, manje kulturni ili nekulturni nalazi se neki vanjski kult. To je izražaj nutarnjega nekoga religioznog osvjedočenja, koje se udružuje sa osjećajem. Kao dijel integralni toga vanjskoga kulta jest molitva, koju običajno prate i drugi akti, a to su: žrtve, prikazanja, zavjeti, prisege. Kulti su šaroliki, ali u čitavoj njihovoj šarolikosti opažaju se oštro zasječene neke crte, fundamentalne crte, koje su zajedničke svim skupa. Ako se približimo afrikanskom crncu, hotentotu, zakržljavomu prebivaocu studenih polarnih predjela, ili prisustvujemo religioznom činu sintojiste ili confucijanca, budiste ili muslimana, naćemo da u njihovim vjerskim obredima drži prvo mjesto, ili je izmegju prvih i glavnih stvari molitva. Postavljena molitva pod analizu daje nam četiri elementa, od kojih bar jedan tu bude, a budu običajno skupa sva četiri. Svi skupa ti elementi molitve odaju izvrsnost bića, koje se moli; a svaki pojedini elemenat odaje savršenstvo nekih pojedinih svojstva toga bića. Prvi elemenat molitve jest pristupanje u duhu i pameti pred neko biće, koje je nad nama, da mu se očituju naše želje, koje se uzdržu u molitvi. Ovim aktom

[1] »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.« Zweiter Theil. par. 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen. Reclam. S. 212.)

priznaje se u duši i kaže se nadvornjim načinom, ako je molitva javna, savršenstvo naravi onoga bića, koje čak daleko nadilazi našu, a to stoga, što slabije i inferiorno biće nama ne bi molili, a ne bi molili, jer nam dati ne bi ni moglo, što mi sami sebi ne bi mogli podati. — Drugi elemenat molitve jest pitanje. Ovo se sastoji u otkrivanju i iskazanju naših želja, kojih bi rada bili da postignemo. Kada molimo, da postignemo nešto, ili u pogibelji prosimo, da budemo oslobogjeni oda zla, koje nam prijeti, tim priznajemo mogujstvo i milosrgje onoga bića, koje molimo, jer da nijesmo uvjereni, da nas može u nevolji pomoći i izbaviti iz pogibelji, ne bi mu niti upravljali naše molitve. — Treći elemenat molitve jest molitva sa zaklinjanjem (obsecratio), a sastoji se u tomu, kada se navode i uzroci, u ime kojih želi se i moli, da nas usliši vrhovno biće. Ti uzroci budu svojstva, kojim je obdareno biće, koje se moli: dobrota ili milosrgje ili svetost ili pravednost itd. Stoga se molitvi dodaje na pr.: za milosrgje tvoje, Bože, usliši naše molitve; a tim se priznaje svetost ili koje drugo svojstvo tomu biću. — Četvrti elemenat molitve jest zahvala. Zahvala se sastoji u tomu, što se iskazuju harna srca osjećaji radi već primljenih dobročinstva, ili radi dobročinstva, koja se stalno nadamo, da ćemo postići. Ovim aktom priznajemo ovisnost našu o tomu biću, uslijed koje priznajemo, da štogod dobra imademo, to imademo po njemu, i štogod dobra budemo imali u naprijeda, ne će nam doći sa druge strane, već od njega.

Ovdje se može dodati i to, da kada je čovjek svijestan, da je nešto počinio, što nije smio počiniti, i kada mu njegova savjest predbaca to i kori ga radi toga, on se obraća vrhovnomu biću molitvom, pita proštenje, očituje svoju bol i kajanje, obećaje, da će se u naprijeda čuvati toga djela. I ovakov elemenat ulazi često u molitvu; ali oštro sudeći to nije neki novi elemenat, već isti što sam naveo na drugomu mjestu, naime, kada čovjek prosi u svoga Boga, da ga izbavi oda zla. — Iz ove analize molitve proizlazi, da onaj, koji moli, pretpostavlja i priznaje: 1. Opstanak nekoga bića, koje savršenstvom svoje snage nadilazi čovječiju. 2. Odvisnost čovječiju u svemu o tomu biću. 3. Mogujstvo toga bića i milosrgje, svetost i dobrotu.

Nutarnje priznavanje, odakle nužno protječe vanjsko iskazivanje štovanja prama tomu biću, što se drugim riječima zove nutarnji i vanjski kult, stvara bazu religiji. Da ne bi dakle postajalo u čovjeku već prije religiozno osvjedočenje i osjećaj, ne bi moguća bila niti molitva: molitva je nužna posljedica religioznog osvjedočenja. Kao što ne bi moguć bio religiozni kult, a da ne bi bili poznati odnošaji ovisnosti izmegju čovjeka i Boga, tako ne bi moguća bila molitva, a da ne bi postojalo prije u čovjeku religioznog osvjedočenja. Ovo troje je poput stabla, na kojemu i ako se razlikuje deblo od grančica i cvijeća, ipak je jedno stablo. Tu je cvijeće udruženo sa deblom preko grančica, a ove su lanac sveze izmegju jednoga i drugih.

3. Molitva je nužna posljedica moralnoga zakona, preko religioznog osvjedočenja. Moralni zakon, štono svak nosi uklesan u svomu srcu, posljedica je racionalne naravi, u koliko ljudski razum otkriva taj zakon, a ne stvara ga, kaže nam obveze (officia) i prava čovječija, što imade čovjek prama sebi i prama drugomu. Ova prava i dužnosti nužno teku iz relacija, koje postoje i u kojim se pojedinac čovjek nalazi. Ove pak relacije kaže nam razum. Na isti način moralni zakon kaže nam dužnosti, kojim bi čovjek bio vezan prama onomu biću, o komu bi u svemu ovisio, od kojega je sve poprimio, što dobra imade i što bi mogao imati. Ovakovo biće da zbilja postoji, razum nam kaže, kao što nam kaže i relacije, što no postoje izmegju njega i čovjeka.

Ako je dakle vanjski religiozni kult posljedica relacija, štono postoje izmegju Boga i čovjeka, ako je molitva posljedica vanjskoga religioznog kulta: i jedno i drugo su posljedice nužne moralnoga zakona, koji nam kaže: onomu biću, o komu se u svemu ovisi, mora se iskazati i priznati naša podložnost; onomu biću, koje nadilazi savršenstvom našu narav, mora se iskazati štovanje; u onoga biću, koje je obdareno eminentno mogujstvom i milosrgjem, dobrotom i svetosti, mora se moliti u potrebama i nevoljama pomoći. Da bi se ušutkao ovaj glas moralnoga zakona, prestala bi svaka dužnost i molitve, kao

dijela kulta, i samoga kulta kao posljedice relacija izmegju Boga i čovjeka i ako bi ostale netaknute te relacije.

4. Stoga se molitva ni privatna ni javna ne može isključiti iz broja dužnosti, kojim je čovjek vezan prama Bogu. Ne bi se smjelo osakatiti naravni moralni zakon. A ovaj bi se osakatio, kada bi se molitva isključila, jer kao što naravni zakon čovjeku očituje njegove dužnosti, pokazuje mu takogjer dužnosti kulta prama vrhovnomu biću — Bogu, a u kultu pokazuje mu dužnost molitve. Ne htjeti pristati uz neke dužnosti naravnoga moralnoga zakona, sve je jedno što i osakatiti ga praksom.

5. Molitvu ne može zamijeniti svijest dužnosti u čovjeku prema moralnom zakonu. Svijest dužnosti prema moralnomu naravnomu zakonu nije isto što i moralni naravni zakon: jer bi mogao postojati moralni zakon, u kojemu individuumu, a da tu ne bude svijest dužnosti. To bi bilo, kada bi se svijest kušala da utrne i kada bi se faktično utrnula. Tako bi mogla opstojati svijest neke dužnosti prama kojoj zapovijedi, koja bi se smatrala naravnoga zakona, a faktično ne bi bila, kao na pr. kada bi musliman mislio, da ispustiti pranje tijela i oteti drugomu život jednake su težine i jednaki prekršaji protiv naravnog moralnog zakona. Svijest dužnosti prema moralnomu zakonu presuponuje opstanak zakona moralnoga i čitava ga mora obuhvatiti; stoga ne može zamijeniti kao što ni čitavi zakon, tako niti jednu pojedinu zapovijed zakona, a to bi bila u našemu slučaju molitva.

6. Molitva shvaćena i kao sredstvo milosti ne može biti praznovjerje. Praznovjerje je vjerovati nešto, što vjerovanju ne daje nikakova temelja. Molitva je — kako je pokazano — dio kulta, i nužna njegova posljedica. Kultom se priznaje i iskazuje dužno štovanje, a štovanje je djelo, koje zaslužuje pohvalu, jer je slobodno; štovanje je djelo ispravno (actio recta), jer vodi čovjeka k njegovoj svrsi; štovanje je djelo zaslužno, jer daje drugomu nešto, što u zamjenu traži nagradu. Zasluga se mora definirati: »štovanje, koje nosi ili čast ili korist drugomu, koji može to štovanje nečim nagraditi, ili drugim darom zamijeniti«. Narav kulta

dakle sobom vuče nagradu, dosljedno i molitva, koja je dio kulta, te nužno postaje sredstvo milosti, koja u sebi nije drugo, nego neka nagrada. Kada govorim, da je milost nagrada, ne mislim tim kazati, da može čovjek svojim naravnim djelom, kojemu nije udružena nikakova pomoć milosti Božje (milost, što teolozi zovu »gratia actualis«), milost zaslužiti i to ad apicem justitiae; to ne kažem, jer to i ne može biti, buduć da tu fali izmegju naravnoga čovječjega djela i milosti Božje razmjerje; već govorim, da može zaslužiti, a ta je zasluga u pravomu značenju riječi zasluga, kada djelo čovječje — a u našemu slučaju bila bi molitva — proisticala bi iz slobodne naše volje, udružena Božjoj milosti, koja bi tomu djelu podavala vrijednost (ono, što bi mu falilo), da bude u oštrom značenju riječi prava zasluga.

7. Duh molitve, to jest prava namjera molitve, i molitva, kao čin, ne mogu se identifikovati, stoga pravi duh molitve ne može zamijeniti molitvu kao čin.

Svako ljudsko djelo imade i valja da imade namjeru, a tim i postaje ljudsko djelo. Namjera daje ljudskomu djelu moralnu vrijednost: bude li dobra i djelo tim poprima svoju etičku vrijednost i u mnogo slučajeva svoju etičku krasotu; bude li opaka, djelo, u sebi inače dobro, gubi odnosno na onoga, koji ga čini, svaku etičku vrijednost. Stoga se pita, da se ne samo ovrši djelo, koje zakon naravni nalaže, već se zahtijeva, da se u vršenju toga zakona imade i ona namjera, etička namjera, koju sam naravni zakon zahtijeva i kojom namjerom biva specificirano samo djelo: bez namjere ne bi bilo specificirano, da li je ljudsko ili ne, da li etičko ili ne, da li je dobro ili ne. I sa zlom namjerom poprimilo bi svoju specifikaciju i sa dobrom namjerom; ali u prvom slučaju bilo bi zlo djelo, a u drugomu bilo bi dobro. Može dakle postojati djelo kao čin zapovigjeno od naravnoga zakona, a da ne bude udruženo dobrom (etičkom) namjerom. Ovo, što je rečeno o svakomu djelu moralnoga zakona, valja da vrijedi i za molitvu, koja je — kako je gore dokazano — djelo naloženo naravnim zakonom, i kao čin, kojega ima pratiti iliti specificirati dobra namjera, etička namjera. Ne može dakle sama dobra namjera molitve, iliti

kako je zove Kant: duh molitve, zamijeniti čin molitve; kao što ne može namjera sama vršiti zakon naravni, te zamijeniti djela naložena zakonom, koja se ne vrše i ne ispunjuju. U skrajnjoj potrebi n. pr. života, u kojoj se nalazi naš bližnji, čovjek mora prama naravnomu zakonu pomoći mu, pa donijelo mu to koju i privaciju i neugodnost. U ovomu slučaju sama dobra volja da mu se pomože, ne može zamijeniti sam čin; već treba da se činom priskoči, kada se može i koliko se može, u pomoć i pravim duhom i namjerom, da se pomože nevoljniku, a ne na pr. namjerom, da se drugoga izrabi u kakve zle svrhe iliti da se steče pred ljudima glas milosrdna iliti darežljiva dobrotvora.

8. Molitva nije samo sredstvo, da u ljudskom duhu oživi osjećaj morala. Molitva je — kako je pokazano — dio kulta čovječjega prama Bogu, kojim budući obvezan čovjek, obvezan je dosljedno i da moli. Što više, *molitva je nužna posljedica nutarnjega i vanjskoga kulta.* Budući da je kult bilo nutarnji bilo vanjski nužna posljedica religioznog osvjedočenja, a ovaj pak nužna posljedica relacija, štono postoje izmegju Boga kao stvoritelja ičovjeka kao stvorenja: u ovomu smislu molitva ne može da bude neko sredstvo, kao što nijesu sredstvo ni relacije ovisnosti čovjeka o Bogu, već je molitva neko štovanje, a štovanje nije sredstvo. A to biva, kada se ono štovanje očituje u molitvi nadvornjim načinom, te se tim u drugim pobudi čuvstvo i osvjedočenje religije i morala, ili se to osvjedočenje osvježi i bolje ukrijepi u srcima drugih. Na čovjeka utječe tugja riječ, tugj primjer, tugje osvjedočenje, tugje mišljenje. Pod takovim utjecajem čovjek se okreće ili tamo ili ovamo, ovako ili onako misli ili djeluje. Stoga vanjski kult, dosljedno i molitva ne može da ostane bez nekog utjecaja na neke duhove, koji su ili preveć rastreseni drugim poslima, te malo na Boga misle, i na moralni zakon; ili su hladni i indiferentni prama onim dužnostima, prema kojima ne bi smjeli biti indiferentni. U ovomu slučaju kao što vanjski kult postaje sredstvo, tako postaje i molitva.

9. Molitva, smatrala se kao sredstvo, potrebna je svakomu i ako ne u jednakoj mjeri. Čovjek nije samo duh, on je duh udružen tijelom. Vanjske

stvari preko osjetila u čovjeku stvaraju bazu elaboraciji ljudskoga razuma, to je izvjesno, i ako neki to poriču. Fantometa, što se hrane u čovjeku i koja ne mogu oživljeti, kada se hoće, stvaraju bazu rasugjivanju: to je takogjer poznato. Dokle god je duh ljudski udružen sa tijelom, on ne može niti započeti svojih operacija, izmegju kojih je apstrahovanje, bez pomoći tijela, to jest osjetila, koja podražajem vanjskoga svijeta pružaju gradivo razumu, da ga obragjuje. Prema ovomu vanjski kult, kao što i molitva ne može, a da ne utječe na ljudski duh, te da osvježi i ojača religiozno čuvstvo ondje, gdje postoji, da ga pobudi ondje, gdje ga nema ili je jako ugušen. Jer i ako Bog, prvi uzrok svemu, naša ovisnost o tomu uzroku, štovanje, osjećaj i svijest dužnosti itd. prama tomu biću nijesu stvari sensilne, koje padaju pod naša osjetila, ipak se dadu donekle prekazati i simbolovati sensilnim znakovima, koje, kao što svaka druga prikazba, ide za tim da pobudi nadsjetilni pojam, pojača uvjerenje i osvježi čuvstvo prama onomu nadsjetilnomu, što je simbolovala sensilna prikazba. Ovo vrijedi i valja da vrijedi za svakoga čovjeka uopće, a to, jer se ovo naslanja na iskustvo, što nam daje sama ljudska narav, koja je jedno te isto kod svakoga. Buduć da svojstva, što no ljudska narav imade kod pojedinih, mogu biti jače ili slabije razvita, na što utječu i dob i odgoj i zanimanje i prilike, u kojima čovjek pojednac živi; pa opet svojstva vegetativna, sensitivna, intelektivna u čovjeku mogu biti razmjerno prama drugim ljudima jače ili slabije razvita: to sve može činiti, da sensilni podražaji i prikazbe ne djeluju jednako u svim ljudima na stvaranje ili ojačanje nadsjetilnih pojmova ili osjećaja. Odatle se može zaglaviti, da za svakoga nijesu te prikazbe potrebite u jednakoj mjeri, ali se ne može zaglaviti, da nekim nijesu potrebite nikako, naročito — kao što govori Kant — kada se svijest i osjećaj moralnoga zakona učvrsti i podigne. Duh molitve u smislu Kant-ovu može se učvrstiti i ojačati vanjskim kultom, dosljedno i molitvom; ali tokom vremena može opet oslabiti. Ojačanje svijesti i osjećaja ne uzdrži u sebi nužno stacionarnost. Okolina, koja dalje može utjecati na čovjeka svojim primjerom, riječi, naukom, može taj osjećaj opet oslabiti. Kao što postoji stoga neprekidna pogibelj, da bude taj osjećaj i svijest oslabljena, tako valja da sa obratne strane bude opsto-

jati ono sredstvo, koje će neprekidno tu svijest osvježivati i jačati. Malenu djetetu dakako i odraslu čovjeku ne trebaju isti i u istoj mjeri sensilni podražaji, ali i jednomu i drugomu neki trebaju: čovjek i do stare starosti relativno prema svojoj dobi i duševnomu svomu razvitku ostaje djetetom.

10. Molitva, shvaćena i upotrebljavana onako, kao što se ima, to jest kao sredstvo kulta, ne može oslabiti u čovjeku krepčinu moralne ideje, što se zove: pobožnost. Ispravnost ove propozicije proisticala bi iz svega onoga, što sam dosele pisao. Dodajem ovo: Sredstvo, koje ravno smjera na jednu svrhu i nju postiže, to isto sredstvo ne može činiti, da bude uništeno ono, što se je postiglo ili da bude oslabljeno. A takova je molitva, koja je osim religioznog štovanja i sredstvo, da pobudi i ojača religiozno osvjedočenje, tim i moralni osjećaj, koji u sebi nosi i religiozni. Nije dakle moguće, da molitva oslabi krepčinu moralne ideje. Slučaj se može zgoditi — kao što se kadikad i zgodi — da molitva — kao čin — bude postojati, a da tu ne bude udruženo uz molitvu nikakova pravoga ni osvjedočenja ni osjećaja religioznoga. To se samo može zgoditi, kada se zamijeni svrha sredstvom. Shvati li se molitva kao sredstvo, koje pojačava pobožnost u onomu, koji moli, ili u drugomu, koji sluša molitvu, pa bude li u tomu slučaju to sredstvo postalo svrhom, čovjek će obavljati molitvu, njegova pažnja duševna zaustavit će se i mora se zaustaviti na vanjsku odoru molitve, koja duhu njegovu ne će ništa govoriti, niti svojom prikazbom predočivati pameti njegovoj ono, što bi mu kazala, kada bi se molitva shvatila kao sredstvo, koje na nešto smjera, nečemu vodi, nešto drugo svojim činom postiže, a to je dužno štovanje Boga, vrhovnoga bića. U ovakovu slučaju molitva — kao vanjski neki čin — mogla bi indirektno i oslabiti krepčinu moralne ideje, što se zove pobožnost.

Ali i u ovomu slučaju molitva ne bi pozitivno i direktno oslabila osjećaj i svijest dužnosti prema moralnomu zakonu, već negativno i indirektno, u koliko naime ne bi postigla ono, što bi imala postići.

Zaglavak. Molitva ne može zamijeniti svijest i osjećaj dužnosti prema moralnomu naravnomu zakonu i ako duh molitve (prava namjera) valja da prati samu molitvu, te joj daje sjaj etičke vrijednosti, kao što taj isti duh s istog razloga valja da prati svako drugo djelo, što je čovjeku naloženo naravnim zakonom.

U. Talija.



Recenzije.

Theodor Schermann: Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung.

Erster Teil: Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts.

Zweiter Teil: Frühchristliche Liturgien.

[Studien zur Gesch. u. Kultur d. Altertums. Hrsg. von E. Drerup, H. Grimme, J. P. Kirch. III. Ergänzungsband.] Paderborn. F. Schöningh 1914, 1915. M. 6 u. 18.

Theodor Schermann spada po svojim znanstvenim djelima među najtemeljitije istraživaoce starokršćanske literature. To je dokazao mnogobrojnim svojim naučnim člancima, rasijanim po svim znanstvenim časopisima njemačkim, a osobito svojom dubokom raspravom: Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends (Paderborn, F. Schöningh 1912). Jedva su protekle dvije godine od izdanja spomenute radnje, kad evo uvažena knjižara Ferdinanda Schöningha u Paderbornu izdaje njegovo veliko djelo u 3 dijela pod gornjim naslovom. Pred nama su prve dvije sveske, s kojima želimo upoznati naš bogoslovni hrvatski svijet.

I. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts. Od svih izvora za poznavanje sveukupnoga kršćanskoga života prvih vijekova općenito se drži, da su najvažnije Constitutiones Apostolicae.[1] Iz njih se razabira, kakve su bile ćudoredne norme i pravno uređenje, kakva odgojna i obukovna metoda, a najviše kakva liturgična praksa prvih kršćanskih općina, jednim slovom one su kodeks sveukupnog starokršćanskog života. Mnogi učenjaci i katol. i nekat. dali se na istraživanje pojedinih dijelova ovih konstitucija. Tako je dosta i uspjelo dokazati za VII. knjigu, da je preradba od Canones Apostolorum ecclesiastici, koji opet nisu drugo nego obradba pastoralnih Pavlovih listova i Didache. A Lagarde je opet otkrio izvor I.—VI. knjizi u sirskim Didaskalijama. God. 1900. objelodani E. Hauler iz biblioteke u Veroni latinski prijevod grčkih Didascalia, koji bijaše u savezu s još dvjema crkvenim konstitucijama — apostolskom i t. zv. egipatskom (Schermann je zove ritualnom). Na temelju ovoga veronskoga kodeksa počinje sveuč. münchenski prof. Schermann svoja istraživanja, koja će obuhvaćati tri sveske. Prva od njih sadržaje osim uvoda (str. 1—7) sâm tekst i to: Liber primus (= Cap. I.—XXX.): *Αἱ διαταγαὶ τοῦ Κλήμεντος καὶ κάνονες τῶν ἁγίων ἀποστόλων* (str. 12—34), Liber secundus (= cap. XXXI—LXIV): Ecclesiastica traditio (Clementis) str. 35. do 100. Na koncu je dodan točan

[1] Najbolje izdanje F. X. Funk: Didascalia et constitutiones Apostolorum I. Paderborn. F. Schöningh. 1905.

jeziji. Moguće bi to bilo odrediti po životu sv. Grgura Nazijanskoga († 389.). — Ipak je pisac ove himne dobro svrstao u pojedine tipe, judaistički ili sinagogalni, helenistički, kristologički i trinitarni typus već prema tome, kakvog je sadržaja pojedini himan. Daljni paragrafi ovog odsjeka: o molitvenom životu, križanju pak o slavljenju paske jednako su kritično obrađeni kao i pređašnji.

Iz ovoga, što smo spomenuli iz djela prof. Sch., opaža se, da je on njime zadužio kat. znanost. U koliko mu uspjelo dokazati svoju tvrdnju o postanku crkvenih konstitucija, moći će se konačno rasuditi, kad izađe i treći svezak. Da imade tu i tamo tvrdnja, koje počivaju samo na hipotezi, ne da se dvojiti; no uza sve to pisac je poznatom svojom dubokom erudicijom osvijetlio u velike prve kamene, na kojima počiva golema zgrada katolicizma. Djelo je njegovo ujedno i divna apologija sveukupnog kršćanskoga liturgičnoga života protiv modernih liberalnih nadri-kritika, koji bi htjeli kršćanstvo imati bez Krista, a liturgične čini prvih vijekova protumačiti bez crkve kao nastavak judaizma i produkat helenizma. Mi ovo djelo svima bogoslovima i svećenicima preporučujemo.

J. Pavić.

Wittmann Dr. Michael. Die Grundfragen der Ethik. Stoji: 1·20 M. kod: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung u Kempten-u ili u München-u. U maloj osmini 178 str. Sammlung Kösel br. 29.

Pitanje o čovječjem životu označuje najnoviju fazu u filozofskom pokretu. Uz metafiziku izbija sve to više na površinu ispitivanje čovječjeg bivovanja, i to navlastito pogledom na ćudorednost. Svatko ide za autonomijom čovječje naravi, ali svatko ne ide jednakim putem. Zato mi možemo s punim pravom reći, da se sadašnji svijet bori za opstojnost bilo kakove ćudorednosti. Prof. Wittmann ispitiva upravo s ovom knjigom sve one struje, na koje mi nailazimo pri današnjim najozbiljnijim pitanjima moralnog života.

U Wittmannovu su djelu nahrcnuta sva temeljna pitanja, što se odnose na etiku. Tako se u prvome poglavlju „Die Erscheinung der Sittlichkeit“ utvrđuje pojam ćudorednosti. Koji je vrhovni zakon u moralnom redu, to nam pisac donosi u drugom poglavlju pod naslovom „Das oberste Sittengesetz“, gdje se bistrim razlaganjem upoznaje, kako je moralni red nepromjenjiv i kako se može do tog reda sigurnim putem doći. Treće poglavlje „Die sittliche Pflicht“ objašnjuje pojmove dužnosti, koje nami nadolaze od nekog drugog višeg bića, t. j. Boga, a koje mora dopustiti svatko, koji zdravo misli i umuje. Odnošaj se ćudorednosti prema blaženstvu riše u četvrtom poglavlju „Moral und Glückseligkeit“, gdje se pisac podjedno osvrće i na razne filozofijske sustave, koji su u prošlosti išli za opredjeljenjem kreposti i njezine zaslužene nagrade. Načela nekojih filozofa za uspostavu ćudorednosti bivaju neprihvatljiva najvećma zbog toga, što s njima, mjesto da utvrdimo moral, mi rušimo moral. To je očito, pripustimo li čovjeku neograničenu slobodu u bezuvjetnoj mjeri. Wittmann o tom besmislu govori u petom ili zadnjem poglavlju „Moral und Freiheit“ i dolazi do skladnog zaključka, da ni determinizam ni t. zv. autonomni moral ne podižu ćudoredne svijesti, dali se ćudoredna svijest podiže jedino pomoću vjerskog mišljenja, koje kasnije uređuje i svijest prave slobode. Tijekom ovih pet poglavlja pisac je nastojao svagdje, da nam opću značajku zdravog ćudorednog mišljenja i življenja pruži iz povjesti, etnologije, antropologije ili psihologije, a ponajviše iz iskustva. Tim nam je prof. Wittmann kušao označiti ćudorednost i kazati razlog njezine opstojnosti. Lakoća, bistrina i korektnost piščeva razlaganja knjigu najbolje preporučuju.

Anton Lovre Gančević O. F. M.

Fröbes Josef S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I. B. 2. A. Freiburg, Herder 1917. M. 8.60.

U 1. dijelu prve sveske govorio je autor o ćutilnom poimanju (u dva odsjeka). Ovaj 2. dio raspravlja (u trećem

odsjeku) o zamjetljivosti (Wahrnehmungsvermögen), o psihofizici (u 4. ods.) i o asociaciji (u 5. ods.). Zadržati ćemo se kod 3. odsjeka zato, da mu malo prigovorim, jer u pohvalu autorove zamjerne erudicije i potpune verziranosti u području eksperimentalne psihologije govori čitavo njegovo djelo.

U Predgovoru se kaže, da empirička psihologija ne smije biti u svezi sa spekulativnim principima. Ali tu razlikujem: tako da se na njima metodički bazira — concedo; tako da se rezultati empiričkog istraživanja ne dadu upotrebiti kao baza spekulativnog doumljivanja — nego. Ova distinkcija vrijedi ne samo općenito, već i napose za predležeći udžbenik, i ovamo se upravo odnosi moj prigovor. Hoću naime da kažem, kaogod što je ispravno, da empiričko istraživanje samo po sebi ne treba i ne može segnuti u čisto spekulativne kontroverze, tako je opet u okviru jednog udžbenika veoma poželjno, da se kod pojedinačne prilike upozori, kako problemi emp. psihologije odlučno uplivaju na opće filozofijske nazore, i da se pokaže, koji će od raznih nazora uspješno iskoristiti pojedine rezultate emp. psihologije. Ovaj je postulat opravdan iz dvojakog razloga: da u jednu ruku odskoči važnost emp. psihologije za cjelokupnu filozofiju, a još više zato, da se unese orientacija u čestokrat veoma oprečne, a historički epohalne filozofijske nazore. Evo, da budem konkretan.

U 3. odsjeku govori se općenito o zamjetbama (Wahrnehmungen) t. j. o takovim svjesnim sadržajima, koji su kao objektivne cjeline sastavljeni od pojedinačnih oćuta odnosno pomisli. Zato 1. poglavlje u ovom odsjeku govori o pomislima. Zar nije mogao autor napominjući razliku izmedju oćuta i pomisli upozoriti na važnost ove razlike u pitanju o realnosti izvanjskog svijeta? Ne velim, da bi na tom mjestu trebalo detaljno izvesti dokaz, kako oćutni sadržaji iziskuju realni (t. j. svijest našu transcendentni ili transubjektivni) agens, a upravo pogrešno bi bilo na tome mjestu izlagati sve opreke izmedju realističkih i idealističkih sustava — ali prigovorio ne bi autoru sigurno nitko, da je barem napomenuo, kako se na osnovi razlike izmedju oćuta i pomisli dalje razvija t. zv. problem realnosti, koji je, kako spravom Külpe kaže, na pragu filozofije budućnosti.

Još veći nedostatak nego u navedenom pogledu, osjećam na koncu 3. odsjeka, gdje se govori o misaonim tvorinama (Gedanken). Neosporiva je zasluga njemačke filozofije (napose vircburške škole), da se onamo od g. 1900. znatno pokročilo u empiričkom istraživanju onog psihičkog zbivanja, što ga zovemo razumijevanje (Verständnis) ili zapravo urazumljivanje. Početnici ovog empiričkog istraživanja (K. Marbe,[1] H. J. Watt,[2] N. Ach,[3] A. Messer[4]) uzeli su naime obzira samo na gotovo, već otprije poznato, memorativno znanje, pa su pitali za psihičku narav razumijevanja, ali nastavljači (osobito K. Bühler[5]) preciziraju pitanje ovako: koji su prvi elementi misaonog znanja, odnosno kako nastaje prvo razumijevanje (= urazumljivanje)? Pa kaošto bi veoma poželjno bilo, da je autor ovdje donio kritički prospekt u naučanju ovih najodličnijih predstavnika emp. psihologije gledom na pitanje o nastanku spoznaje, tako još više smatram neoprostivo, što nije upozorio, kako se najnovija (Bühlerova) istraživanja u glavnom podudaraju s peripatetičko-skolastičkom naukom. Trebalo bi naime istaknuti (proti senzualizmu), da za urazumljivanje nedostaju senzitivni elementi, već da se iziskuju nepredodžbene misaone tvorine (Gedanken), a onda pokazati, da one nijesu drugo nego skolastičke species intelligibiles. Pa budući da se u starijoj skolastici nalazi nemali hiatus upravo kod pitanja o psihičkim funkcijama, koje proizvode prve sadržaje misaonog našeg znanja, zato bi to već imao biti dostatan razlog, koji bi mogao autora

[1] Exper.-psych. Untersuchungen über des Urteil (Lpzg. 1901).

[2] Arch. f. die ges. Psych. IV. 3 (1905) 289—436.

[3] Über die Willenstätigkeit und das Denken (Gött. 1905).

[4] Arch. f. d. ges. Psych. VIII. 1. i 2. (1906) 1—224.

[5] ib. IX. 4. (1907) 297—365.

ponukati na empiričku analizu urazumljivanja. Ovaj bi ga elaborat doveo do pitanja o apstrakciji, a svaki izdašan odgovor na ovo pitanje naišao bi na izdašno priznanje. Uostalom autor u Predgovoru obećaje, da će se ovakovim pitanjima napose zabaviti, pa ni onda ne će izostati zasluženo priznanje. Drugi pak dio njegove emp. psihologije naviješten je za koju godinu, a raditi će o t. zv. višim duševnim tvorinama. *Dr. S. Zimmermann.*

Krašković Dr. Ljudevit mladji. Radiotelegrafsko pravo. Preštampano iz „Mjesečnika". Vukokovar 1917. U 8° ima strana VI. + 84.

Mladi pregalac na književnom polju odvjetnički je perovođa u Vukokovaru. Napisao je minule godine u glasilu pravničkoga društva seriju članaka o predmetu najmodernijem, a sada je te svoje članke sakupio u jednu cjelinu. Tim svojim izdanjem učinio je svoju zanimljivu i poučnu raspravu pristupačnom široj publici, onoj naime, koja ne čita „Mjesečnik". U prvom dijelu rasprave uvodi nas pisac u sam predmet o Hertzovim valovima, kada su otkriveni, koja im je narav i uporaba. Prelazi zatim pisac da nam opiše najnoviju vrst brzojava — radiotelegrafiju, spominje važnost njezinu u mirno doba na kopnu, na moru i u zraku, te važnost njezinu u ratno doba, kako u kopnenom tako i u pomorskom i zračnom ratu. Pošto je jošte spomenuo izvore radiotelegrafskog prava (institut za međunarodno pravo u Gentu god. 1906., Londonsku radiotelegrafsku konferenciju iz god. 1912., i Haašku mirovnu konferenciju od god. 1907.) prelazi na drugi dio rasprave o radiotelegrafskom pravu u mirno doba. Pisac rješava prvo glavno pitanje o pravnoj naravi zračnoga prostora. Navodi teorije suvereniteta države nad zračnim prostorom i teoriju slobode zraka. On pristaje uz ovu potonju, jer ova jedina osigurava potpunu slobodu radiotelegrafskoga prometa, dok je ona prva i pravnički i praktički i etički nemoguća, jer zračni prostor nije sposoban za suverenitet, niti se dade provesti poštivanje toga suvereniteta, niti ima jedna država pravo isključiti drugu od porabe zračnoga prostora, što bi bila nužna posljedica one prve teorije. Drugo je glavno pitanje, o kojem ovisi radiotelegrafsko pravo: u kojem odnošaju stoji radiotelegrafija prema drugim brzojavnim sistemima? Pisac se slaže sa većinom učenjakâ, da je radiotelegrafija podvrsta telegrafije. Iz ovoga načela neposredno slijedi zaključak, da se cjelokupno u pojedinim državama u krjeposti nalazeće interno brzojavno zakonodavstvo imade primijeniti i na radiotelegrafiju. Dosadanje zakonske ustanove polaze sa stanovišta, da države imadu pravo na međusobni radiotelegrafski promet. Tu treba da vlada sloboda prometa. Jedino ako izgleda pogibeljan po državnu sigurnost privatni radiotelegrafski brzojav, smije ga država zaustaviti. Radiotelegrafija potpada pod državni monopol kao i drugi brzojavi. Svatko ima pravo da se posluži ovom vrsti brzojavljanja, ali u svim državama ne postoji radiotelegrafsko pravno jamstvo, niti se može čuvati tajna kao kod listovne pošte. Budući da je radiotelegrafija podvrsta telegrafije, to vrijede iste kaznenopravne ustanove protiv oštetitelja radiotelegrafskih uređaja kao i protiv oštetitelja telegrafskih uređaja. — U trećem dijelu prikazuje nam pisac radiotelegrafiju kao važno ratno sredstvo. Prema tomu nastalo je radiotelegrafsko pravo u ratno doba, kao što postoji brzojavno ratno pravo, koje imade za predmet obični električni brzojav i podmorske brzojavne kabele. Veoma umno razlaže nadalje pisac, na temelju postojećih ustanova, da zaraćena država ne smije postupati sa radiotelegrafistom, ako ga uhvati, kao sa uhodom već kao sa ratnim zarobljenikom. Radiotelegrafski uređaji na neprijateljskom teritoriju jesu objekt za navalu, pa ih za to smije zaraćena stranka zaplijeniti ili uništiti, bili oni privatno vlasništvo ili državno, bili oni na kopnu ili na brodovima. U kopnenom ratu dozvoljeno je zaplijeniti privatne radiotelegrafske postaje i aparate, ali se imadu vratiti odnosno naknaditi, kada se sklopi mir. U pomorskom ratu radiotelegrafske postaje na privatnim brodovima potpadaju kao i brodovi pod

pravo morskoga plijena. Ako je ta zapljena broda bila opravdana, potpada i brod i tovar u vlasništvo one države, koja ga je zaplijenila i ništa se ne vraća niti naknada daje. Zanimljivo je poglavlje o radiotelegrafskoj borbi, t. j. o ratu što se vodi u zraku sa Hertzovim radiotelegrafskim valovima. Ova je borba dozvoljena u zračnom prostoru iznad teritorija zaraćenih država, kao i u zračnom prostoru iznad debeloga mora, ali samo iznad zone za neprijateljstva, dok nije dozvoljena u zračnom prostoru iznad teritorija neutralnih država niti iznad svih mora. Ratne stranke imadu pravo nadzirati odnosno obustaviti radiotelegrafsko poslovanje svih radiotelegrafskih postaja, koje se nalaze na njihovom vlastitom teritoriju kao i na okupiranom teritoriju. Isto tako mogu ratne stranke zabraniti odašiljanje Hertzovih radiotelegrafskih valova iz morskog operacijonog područja, ako već ne sasvim, a ono barem one radiotelegrafske vijesti, koje smatraju pogibeljnima, napose smiju zabraniti radiotelegrafski promet sa mjestom, koje se opsjeda ili blokira. Radiotelegrafski materijal smatra se u ratu kao ratna kontrabanda. Neutralne države ne smiju dozvoliti, da zaraćene države na njihovom teritoriju drže radiotelegrafske postaje. To je povreda neutralnosti. Neutralne države dapače dužne su podvrći cenzuri cio radiotelegr. promet, kao što imadu pravo cenzure nad običnim i kabelskim brzojavima, ali nisu dužne protiviti se prolazu Hertzovih valova iznad svog teritorija. Pisac sve ove tvrdnje potkrepljuje primjerima iz najnovije povijesti ratova kao i navedenih prije izvorâ radiotelegrafskog prava.

U četvrtom dijelu govori pisac još o napretku tehničkih znanosti u ovo moderno doba, pa odatle izvodi, da su se prema tomu i pravne znanosti podigle i takovih ustanova stvorile, kakovih nije poznavao cio svijet.

Milo mi je konstatovati, da je piscu dobro za rukom pošlo obraditi ovaj predmet, tako te nemam što da prigovorim ovoj knjizi s naučne strane. S tehničke strane iznio bih više prigovora, da nisu ove ratne neprilike, koje to ispričavaju. Imade mnogo tiskarskih pogrešaka, a jedna je (ona na str. 65. retku 20 i sl.) dosta kobna, gdje se veli promijenio mjesto primijenio. Knjigu ovu svima toplo preporučujem. *Dr. Pazman.*

Dr. Josip Posedel. Pedagoški i filozofski rad dra. Đura Pulića (Dubrovnik 1917. 60 para).

Upravitelj realne gimnazije u Dubrovniku dr. Posedel objelodanjuje svoje predavanje, što ga je držao u kat. društvu „Bošković“ prigodom 100. obljetnice rođenja „uzor-nastavnika i značajnika dra. Pulića“. Odlični ovaj trudbenik na pedagoško-filozofijskom polju napisao je uz dva oveća djela oko 30 većih ili manjih znanstvenih rasprava. Pulićevi nazori o ustroju školstva zaslužuju puno pažnje, te bi i danas imali aktuelnu vrijednost u organizaciji javne obuke. Uzgoj mora uvijek zadržati idealnu svoju svrhu, da obrazuje vrijedne pojedince za društvo; a jedini pravi oslon društvenog razvoja jest shvaćanje dužnosti, koje opet izvire u religiji. Otuda Pulić vindicira duhovnoj vlasti pravo, da cjelokupni uzgoj svede na vjerska i moralna načela. Uz ovaj opći pedagoški rad osobito se Pulić zanimao za srednjoškolsku obuku, gdje je opet prvu važnost namijenio filozofijskoj propedeutici, te je i sam napisao jedan udžbenik za gimnazije s talijanskim nastavnim jezikom. Najznatnija mu je filozofijska rasprava iz teodiceje, gdje napose pobija francesku filozofiju, koja pod uplivom Hegelove nauke istovetuje realnost Božju s idealom čovječjeg uma. Najglavnije misli iz Pulićevih književnih radova iznio je autor lapidarno i pregnantno, te nam tako prikazao oblu cjelinu idealnog nastojanja, koje resi Pulića kao učenjaka i odgojitelja. Lijepa se ova raspravica može toplo preporučiti osobito zato, što nam je dragocjen svaki prinos za proučavanje naše kulturne starine.

Krus Franz Ser. S. I.: Fragen der Predigtausarbeitung. Mit einer Uebersetzung der „Ratio concionandi“ des hl. Franz Borgias. Zweite, unveränderte Auflage. Innsbruck 1916. Felizian Rauch. Cijena K 1·70. vez. K 2·70.

Ova je knjiga bila ocijenjena u Br. 1. ove smotre 1916., kad je djelo prviput izašlo. Prigodom drugoga izdanja, koje je veoma brzo slijedilo iza prvoga i to nepromijenjeno izašlo, nemam ništa dodati niti oduzeti, van ponovno preporučiti na proučavanje onima, koji službu propovjedničku imadu.

Dr. Pazman.



Pregled časopisâ.

Vrhbosna katoličkoj prosvjeti. God. XXXI. Br. 4.—9. Sarajevo 1917. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje: Dr. Ivan Dujmušić.

Vladimir Bakotić: Sv. Jeronim. — O. Ivan Franjo Durazzo: Muka Sina Božijega. — Niko Štuk: Telepatija ili prenošenje misli. — J. B.: Pisma jednom sumnjaču. — Dr. Dragutin Kniewald: Euharistica Missae libatio. — Ambrozije Benković: Nešto iz povijesti ruske crkve. — Stjepan Mlakić: Lurdska Gospa i rak-rana ljudskih duša. — D. Čelik: Interkonfesionalizam i katoličke radničke stručne organizacije. — Okružnice. — Vjesnik. — Prosvjeta.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktički list. Glasilo hrvatskoga katehetičkoga društva. God. XXI. Br. 1.—4. 1917. — Br. 1. i 2. Juraj Dobrenić: Časni Ivan Bosco — odgojitelj zapuštene mladeži. — Ilija Hranilović: Liturgijski tema. — Dr. Stjepan Čukac: Škola i naši invalidi. — Fra. Stanko Marušić: Odgojiteljima naše mladeži. — Nešto za mali pedagoški svijet. — Sličice. — Književni pregled. — Vjesnik.

Br. 3. i 4. Prof. Pavao Jemeršić: Požrtvovnost. — Pjesmice u katekizmu. — Josip Marić: Poganski i kršćanski moral u svijetlu kulturne povjesti. — Ivo Somek: Više veselja.

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu sa glazbenim Prilogom. Glasilo Cecilijinog društva u Zagrebu. God. XI., sv. II. i III. Ožujak—lipanj 1917.

Članci: Božidar Širola: Crkvene pjesme u nekadašnjoj osorskoj biskupiji. — Fra Bernardin Sokol: Pučko crkveno pjevanje na otoku Krku. — Ferdo Rožić: Akcentualni i kvantitetni ritam crkvenih pjesama. — Janko Barlé: Pavlinska pjesmarica iz g. 1644. — Fra. Bernadin Sokol: Četverostupčana ljestvica. — Dragutin Andres: Dr. Theodor Kroyer: Joseph Rheinberger. — Josip Böhm: Orguljaš. — Janko Barlè: Poziv na sabiranje gradje o glazbi, napose crkvenoj. — Vinko Žganec: Pjevanje po novom ritualu zagrebačkom. — Josip Andrić: Antun Dvořak. — Iz hrv. glazbene prošlosti: Franjo Fundak i njegova kantorska knjiga (Vinko Žganec). Glazbene bilješke iz dnevnika franjevačkog samostana u Osijeku. Glazbeni život u zagrebačkom sjemeništu u godini 1860.—1865. — Naši dopisi. Začretje, Podgorač, Crnilug, Jesenje, Sarajevo, Lupoglav, Dubrovnik, Čazma, Zadar, Vel. Pisanica

Soljani, Gušće, Molve, Krapanj, Osijek, Kozarevac, Visoko. — Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Nek je svašta. — Iz Cecilijinog društva. — Prilog: Sacrum Crisiense maius.

Hrvatska Straža. God. XV. Broj 1. i 2.

Br. 1. † Car i kralj Franjo Josip. — 1917. (od uredništva). — Split 25. I. 1917. (od uredništva). — Dr. Ante Mahnić: Struje u katoličkom taboru. — Dr. Lazar Car: O uzroku života i smrti. — E. Springer: Svjetski rat i žrtva svijeta. — Dr. Fran Binički: Jan Hus. — Dr. A. Alfirević: Walace contra Hume ili o sigurnosti spoznaje o nadnaravnim pojavama. — Dr. Andrija Živković: Priroda, popularni časopis hrvatskoga prirodoslovnoga društva u Zagrebu. God. VI. 1916. — Upiti i odgovori. Bog i red. — Članak P. Rogulje u Luči „Pred zoru". — Fiat lux. — Ocjene i kat. časopisi. — Pregled.

Br. 2. O svjetskom miru. — Dr. A. Mahnić: Beletristika hrvatske liberalne stranke. — O. Petar Vlašić: Biblijska kozmogonija u svijetlu novijih otkrića na istoku. — Dr. A. Alfirević: Naše seljaštvo i budućnost. — A. Puteljac: Hipnoza u odgoju. — Dr. K. Eterović: Pisma katol. hrvat. omladini. I. Hoćemo li uspjeti? — Upiti i odgovori. Koga je dana Gospodin držao zadnju večeru? — Književnost. — Fiat lux. — Pregled. — Bilješke.

Čas. Znanstvena revija „Leonove družbe". Ljubljana 1917. Zvezek II.—III. Članki: Dr. Fr. Grivec: Vzhod. — Dr. P. Gvido Rant, O. F. M.: Človek in religija. — Prof. dr. V. Šarabon: Azijska Turčija in židje. — Dr. A. Pavlica: Naša metrika v luči hebrejske. Dr. Al. Ušenički: „Jeranov problem". — Dr. Fr. Grivec: Iz poljske književnosti. — Obzornik: Verstvo in kultura. — Filozofija. — Naravoslovje. — Umetnost. — Slovstvo. — Zapiski. — Glasnik „Leonove družbe".

Naša misao. God. XXXI. Br. 4.—6. Izdaju hrv.-slov. franjevci. Uređuje fra Aug. Čičić, poslije dr. fra Franjo Blažević. Sarajevo 1917.

Fra Jure dr. Božitković: Uvod u kršć. mistiku prema načelima sv. Bonaventure. — P. P. K.: Biskup dr. Juraj Carić. — A. Čičić: Za upoznanje književne kritike u Hrvatskoj. — Branko St. Škarica: Pjesme. — A. Čičić: Nešto o † fra Andriji Buzuku. — Fra Krsto Belamarić: Euharistija sunce kršćanstva. — Josip Milaković: Mladome prijatelju Gabrijelu Jurkiću na dan vjenčanja. — Narcis Jenko: Henrik Sienkiewicz. — Listak. — Bilješke.

Časopis katolickeho duchovenstva. Orgán vědeckého odboru akademie křestanské v Praze. Rediguje: Dr. Antonin Podlaha. Godište LVIII. (LXXXIII.) 1917. Broj 1. i 2.

Dr. Josef Miklík: Římská oprava Vulgáty v XVI. století. — Dr. Ant. Podlaha: Jednání v příčině povýšení officia sv. Jana Nepomuckého na officium „duplex secundae classis cum octava", jakož i v příčině vlastního officia v letech 1736—1741. — Dr. J. Kachník: Mravní charakter. —

Dr. Josef Samsour: Rychlé rozšíření křestanství v prvních 3 stol. a jeho příčiny. — Dr. Karel Kašpar: Pontifikát Pia X. — Dr. Josef Slabý: Kultura babylonsko-assyrská. — Dr. Josef Novotný: Za svobodu svědomí. — Drobné články a zprávy. — Literatura.

Mjesečnik pravničkoga društva u Zagrebu. Godina XLIII. knjiga I. Br. 1.—4. Januar do Aprila.

Rasprave: Dr. Ivo Karlović: Uvjetni dopust s naročitim obzirom na naše pozitivno pravo. — A.: Treća djelomična novica austr. općeg građanskog zakonika. — Ivo pl. Durbešić: Postupak u ostav. stvarima pok. rimo-kat. biskupa u Bosni i Hercegovini. — Dr. R. Horvat: Crtice iz hrv. pravne povjesti. — Dr. Lj. Krašković ml.: Radiotelegraf. pravo. — Fr. vit. Kruszelnicki: Postupak pred šerijatskim sudovima u Bosni i Hercegovini. — S. Kocian: Pabirci po zakonu o sudskim pristojbama. — Dr. I. Sp.: Moraju li se u kazn. stvarima po zadnjoj stavci § 449. bos.-herc. k. z. kazn. prijave itd. biljegovati? — Dr. S. Bosanac: Pojam javnosti kod škola. — Dr. M. Lanović: Crkvena uprava u Srbiji. — Pravosuđe: A. Građansko. B. Trg.-mjenbeno, pomorsko i stečajno pravo i pravo pobijanja. C. Kazneno. — Iz upravne prakse. — Iz financijske prakse. — Književnost. — Zakonodavstvo. — Vjesnik.

Zeitschrift für katholische Theologie. II. Quartalheft 1917. Innsbruck, Felizian Rauch (L. Pustet).

Abhandlungen. Josef Biederlack: Zur sittlichen Beurtheilung der Verrufserklärungen. — Franz Krus: Religionspsyhologie und Theologie. — C. A. Kneller: Das Oratorium des hl. Philipp Neri und das musikalische Oratorium. — Bernhard Duhr: Zur Charakteristik des P. Moritz Vota. — Literaturberichte. A. Übersichten. Die katholischen deutschen Übersetzungen des Neuen Testamentes seit Schluss des vorigen Jahrhunderts. B. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten u. kleine Mitteilungen. — Literarischer Anzeiger.

Theologisch-praktis che Quartalschrift. Siebzigster Jahrgang. Linz 1917. II. Heft.

P. Aug. Rösler: Der Priester als Mystiker. — Franz Stingeder: Eine Methodenlehre der homiletischen Schriftbenützung. — A. Stoeckle: Zur Lösung des Glaubenszweifels. — Jakob M. Schneider: Kritisches über das Alter der Menschheit. — Emil Springer: Die Andachtsbeicht und die neue Kommunionpraxis. — J. Sweitzer: In der Pastoralschule des Weltapostels Paulus. Gedanken zunächts für junge Seelsorgsprister. — Dr. E. Nagl: Randglossen zum Kapitel „Landflucht“. — Josef Schrohe: Die Makkabäerbücher, ein Spiegelbild der Kämpfe der Kirche, namentlich in unserer Zeit. Fingerzeige zu einer zeitgemässen homiletischen Verwertung derselben. — Dr. D. Prümmer: Die moderne Abstinenzbewegung und die katholische Moral. — Pastoral-Fragen und -Fälle. — Literatur. A. Neue Werke. B. Neue Auflagen. C. Literarrisher Anzeiger. — Kirchliche Zeitläufe. — Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen. — Neueste

Bewilligungen und Entsheidungen in Sachen der Ablässe. — Erlässe des Apostolischen Stuhles. — Verschiedene Mitteilungen. —

Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus herausgegeben von den Professoren der bishöfl. philos.-theol. Fakultet zu Paderborn. Zweites und drittes Heft.

Dr. Bernhard Bartmann: Fingerzeige zur Johanneslektüre. — Wessel: Kriegsunglück und Seelsorgstrost. — A. Marx: Die ausserordentliche Seelsorge nach dem Krieg. — Dr. Joseph Feldmann: Wege und Ziele der gegenwärtigen Philosophie. — A. J. Rosenberg: Die seelische Verfassung der französischen Katholiken. — Dr. Anton Freitag S. V. D.: Die missionarische Predigt im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. — A. Freiburg: Die Christenlehre am Sonntagnachmittag. — Kleine Beiträge. – Erlasse und Entsheidungen. — Aus der Theologie der Gegenwart. — Umschau in Welt und Kirche. — Literarischer Anzeiger.

Stimmen der Zeit. April-Heft 1917. Verklärende Kreuzesliebe (A. Pummerer). — Wie Neuitalien auf das Garantiegesetz kam (R. v. Nostitz-Rieneck). — Emil Rathenau (A. Gökel). — Mozarts religiös-sittliche Entwicklung (J. Kreitmaer). — Zeitgeschichtliche Urkunden. Rom, Italien, Europa 1870. (August bis Dezember) (R. v. Nostitz-Rieneck). — Umschau: Karl Ludwig Littrow als Geschichtsforscher (J. G. Hagen). — Das Misslingen eines grossen Kulturdramas (J. Overmans). — Zum Spielplan des „Verbandes zur Förderung deutscher Theaterkultur“ (N. Scheid).

Fels. Maiheft 1917. Mystische Gesichte (Univ. Prof. dr. A. Seitz). — Eine neue Strömung im deutschen Katholizismus (Dr. C. M. Kaufmann). — Die christliche Schule während des Krieges und unmittelbar nach demselben (J. Gotthardt). — Elsass-Lothringen (Von einem neutralen Kulturhistoriker). — Die russische Staatskirche vor der Reichsduma (E. Buchholz). — Offene Korrespondenz. — Bücherschau.

